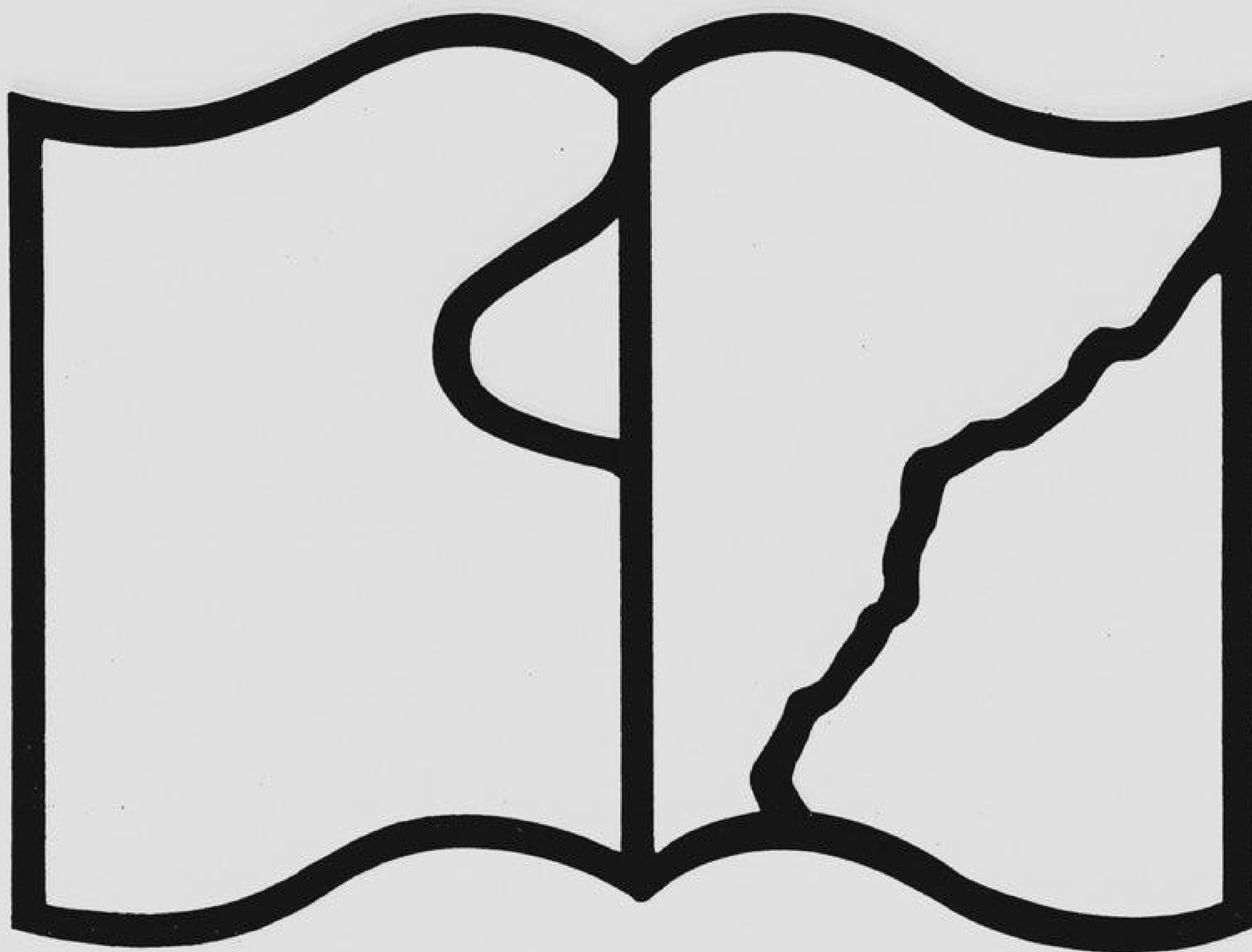
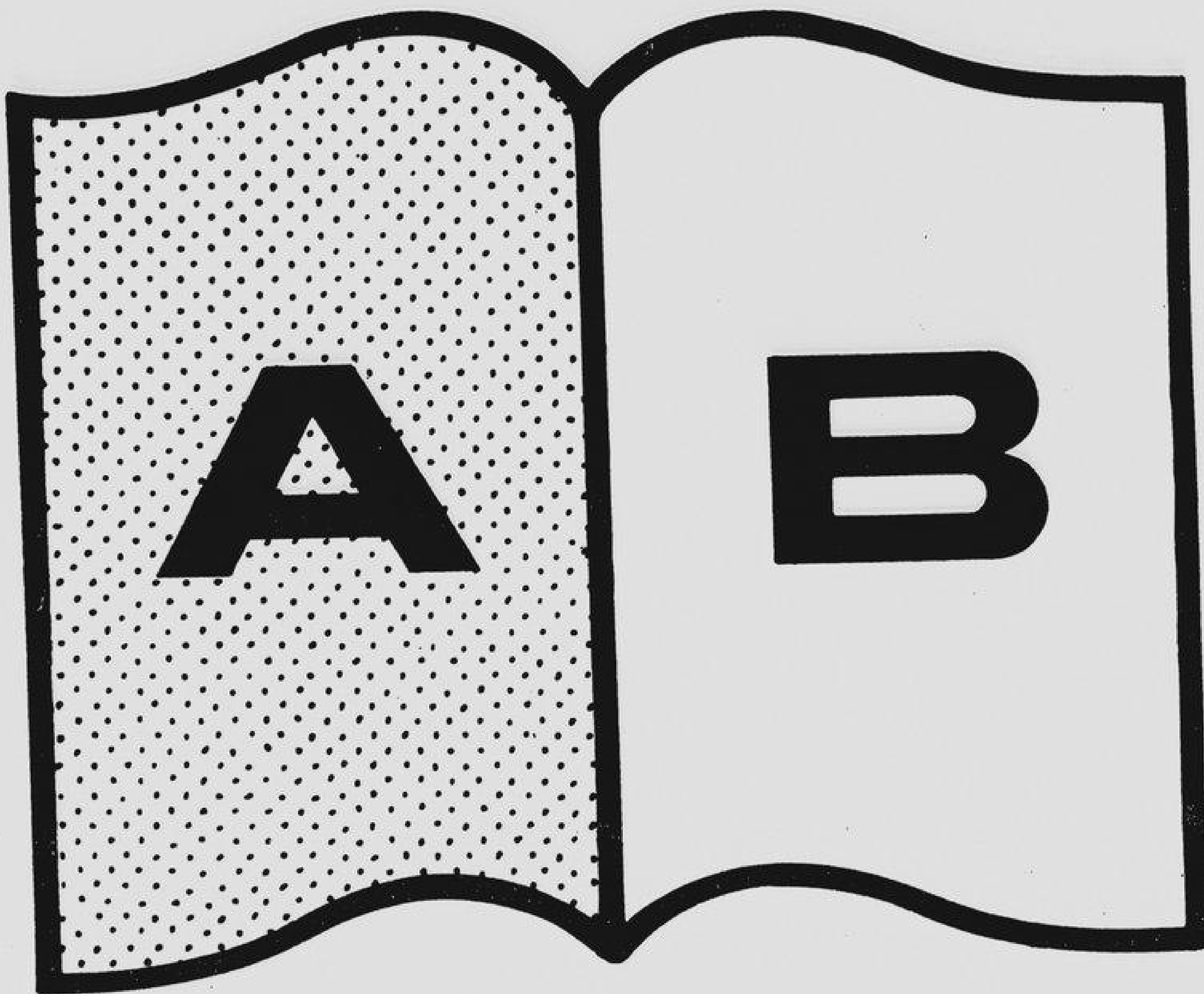
Histoire de la littérature grecque chrétienne : depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle. T. 1, Le Nouveau [...]



Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11



Contraste insuffisant

NF Z 43-120-14

AIMÉ PUECH

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

TOME I

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU IVe SIÈCLE

TOME I
LE NOUVEAU TESTAMENT

PAR

AIMÉ PUECH
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
—
1928

AVANT-PROPOS

Cette *Histoire* est conçue sur un plan analogue à l'*Histoire de la Littérature latine chrétienne* que M. de Labriolle a déjà fait paraître dans la *Collection d'Études anciennes* publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Les différences sont celles que les deux matières imposaient. La littérature chrétienne grecque a commencé beaucoup plus tôt que la littérature chrétienne latine, et les œuvres qu'elle a produites pendant plus d'un siècle sont avant tout des instruments de propagande ou d'édification. Il serait exagéré de dire qu'elles n'ont aucun caractère littéraire ; elles constituent pourtant, non seulement dans la Littérature grecque, mais dans la Littérature chrétienne elle-même, un groupe particulier qui doit être étudié avec une méthode spéciale (1). A partir de la seconde moitié du IIe siècle, c'est-à-dire vers le moment où la littérature chrétienne latine produit ses premiers essais, les deux littératures chrétiennes, latine et grecque, se développent parallèlement ; chacune des deux prend et garde sa physionomie propre ; les traits distinctifs de l'esprit hellénique et de l'esprit romain se perpétuent, sous des aspects nouveaux, dans l'une et dans l'autre. Dans l'une et dans l'autre apparaissent de véritables écrivains, qui, tout hostiles qu'ils soient aux principes sur lesquels la civilisation antique était fondée,

(1) M. de Labriolle a fort bien signalé tout cela dans son *Introduction*, § 2.

s'approprient, en les adaptant à leurs besoins, ses traditions littéraires.

L'histoire de l'ancienne Littérature chrétienne n'a été faite pendant longtemps que par des théologiens, et rien n'était plus naturel, puisque, jusque chez les Pères les plus éloquents du IVe siècle, ce qui prime, ce sont les idées théologiques ou la substance morale ; l'intérêt de la forme n'est que secondaire. Le siècle dernier a vu la nécessité d'abattre les barrières artificielles que, pour la commodité de l'enseignement, les savants avaient élevées entre les études consacrées à des mouvements intellectuels qui, même lorsqu'ils se sont opposés violemment, sont nés et se sont développés aux mêmes époques et dans des milieux voisins. Opérer des rapprochements, élargir l'horizon était indispensable aussi bien pour l'intelligence précise des formes littéraires que pour l'analyse exacte des idées. Voilà plus de quarante ans que, soit dans mon enseignement, soit dans les recherches d'où sont sortis mes précédents ouvrages, je n'ai cessé de mener de front l'étude de la littérature classique et celle de la littérature chrétienne. J'ai essayé de contribuer pour ma part à éclaircir quelques-unes de leurs relations. Le nouveau livre, plus étendu, que j'entreprends aujourd'hui, sera inspiré du même esprit.

Je n'ai point l'intention de composer un de ces *manuels* dont l'objet est d'exposer, aussi complètement que possible, l'état actuel de la science sur chaque problème particulier, en accompagnant cet exposé d'une bibliographie exhaustive. Mon ambition est plutôt de suivre dans ses grandes lignes le développement des idées morales et religieuses dans l'antiquité chrétienne, et celui des formes littéraires qui ont servi à les exprimer. Je voudrais marquer les principales étapes, distinguer les influences subies et les apports nouveaux, faire voir ce qui, dans cette évolution, est le résultat de l'orientation première, le produit de nécessités historiques ou logiques, et ce qui constitue au contraire la part propre de quelques hommes

supérieurs. C'est une *Histoire* que je voudrais écrire, en élaguant les détails superflus, en mettant en relief les grands traits caractéristiques, en limitant la bibliographie à l'indication des ouvrages essentiels, qui permettent de retrouver les autres ; je souhaiterais qu'elle fût avant tout claire et vivante.

Il est vrai que — malgré les excellents travaux que tant de savants ont consacrés au christianisme primitif en France, en Allemagne, en Angleterre, en Italie et ailleurs — beaucoup de questions essentielles demeurent très obscures, surtout en ce qui concerne le premier siècle, où sont les germes de tout l'avenir. Quand nos documents ne parlent pas un langage assez positif, j'essaierai de ne pas me départir de la prudence qui convient. Je crois cependant que bien des difficultés, même parmi les plus complexes, se simplifient en quelque mesure si l'on apporte à les examiner un peu de bon sens, le moins qu'on peut de présomption, le plus qu'on peut d'impartialité ; si l'on ne prétend pas en résoudre les détails infimes avec une précision minutieuse que l'histoire d'un passé lointain ne comporte jamais ; si l'on sait à la fois ignorer, quand une ombre impénétrable nous dérobe certains faits, et marcher courageusement à la lumière de ceux dont la connaissance subsiste, en dégager l'entière signification et se rendre compte des conditions qu'ils supposent. Mais je sais aussi que je viens de définir un idéal, sur lequel il est aussi facile de s'accorder en principe qu'il est malaisé de le réaliser en pratique.

J'ai intitulé ce livre : *Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle.* Je n'entends pas en effet conduire mon exposé aussi loin que le font d'ordinaire les auteurs de *Patrologies*, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de saint Jean Damascène. C'est que je n'ai point écrit une *Patrologie* ; j'ai écrit une *Histoire littéraire*, et l'esprit dont je me suis inspiré sera surtout, je l'ai dit, dans une comparaison attentive de la littérature profane et de la littérature sacrée. Après

l'admirable floraison du IVe siècle, le problème des rapports entre les deux littératures est tranché. La Littérature chrétienne a su distinguer entre la forme et le fond ; elle a su adapter à ses besoins les principaux genres ; elle a vaincu, dans la longue lutte qu'elle avait engagée avec les représentants de l'hellénisme, non sans leur emprunter beaucoup de ce que l'hellénisme avait de meilleur. Une période nouvelle de l'histoire a commencé. Je puis donc marquer là mon point d'arrêt, sans m'interdire de jeter en terminant un coup d'œil rapide sur ces premières années du Ve siècle jusqu'auxquelles les grands docteurs du IVe ont prolongé leur action, mais sans faire entrer dans mon sujet ni ce siècle ni les suivants. L'abondance des matières est telle d'ailleurs, dès la fin du IIIe siècle, que ce sujet, pour être traité sans une condensation excessive, doit-être contenu dans des limites raisonnables.

Les deux volumes que je publie aujourd'hui comprennent, le premier, les écrits du Nouveau-Testament ; le second, la littérature du IIe et du IIIe siècles. Le troisième, dont je tâcherai de ne point trop retarder la publication, contiendra celle du IVe.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

Note préliminaire. — Cette bibliographie, ainsi qu'il a été déclaré dans l'*Avant-propos*, sera, de parti-pris, aussi sommaire que possible. L'abondance des recherches, dans le domaine de la littérature chrétienne, est si considérable, qu'on ne pourrait chercher à être complet qu'en bornant sa tâche à rédiger un simple manuel bibliographique. En règle générale, dans cette première notice, comme dans celles qui suivront en tête de chaque livre et de chaque chapitre on n'indiquera que les ouvrages les plus généraux, grâce auxquels chacun peut ensuite se procurer les renseignements complémentaires. Les études spéciales qu'il est indispensable de connaître — celles dont les résultats auront été utilisés ou discutés au cours de l'exposé — seront mentionnées dans les notes au bas des pages.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

Sources anciennes — Eusèbe : *Histoire ecclésiastique*, éd. Schwartz, dans la collection : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1909 ; texte grec et traduction française par E. Grapin, 3 vol., Paris, 1905-13 (Collection Hemmer et Lejay). — Saint Jérôme : *De viris illustribus*, Migne, *Patrologie latine*, t. XXIII ; éd. Bernoulli, Fribourg en Brisgau et Leipzig, 1895 ; éd. Richardson, Leipzig, 1896 (dans la collection *Texte und Untersuchungen*, XIV, t. 9). — Gennadius, : *De viris illustribus*, Migne, t. LVIII ; édité à la suite de saint Jérôme par Bernoulli et Richardson.

XVII ; et XVIIIe siècles. — Bellarmin : *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, Rome et Cologne, 1613. — Ellies du Pin : *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1685 et suiv. — R. Ceillier (O. S. B.) : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729-63. — W. Cave : *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria a Christo nato usque ad sæc.* XIV, Londres, 1689. — C. Oudin : *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722. — Le Nain de Tillemont : *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux, avec une chronologie et des notes*, Paris, 1693-1712. — Fabricius : *Bibliotheca græca seu notitia scriptorum veterum græcorum*, Hambourg, 1705-28.

XIXe siècle. — Les ouvrages suivants suffiront à diriger le chercheur : A. Harnack : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I. *Die Ueberlieferung und der Bestand* (en collaboration avec E. Preuschen), Leipzig, 1893 ; II. *Die Chronologie*, *ib.* 1897-1904 ; y joindre la collection, dirigée par Gebhardt et Harnack, des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, trois séries depuis 1882, la 3e sous la direction de Carl Schmidt et Harnack. — Bardenhewer : *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e éd. Fribourg en Brisgau, 1913 ; *Patrologie*, traduite sous le titre : *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs œuvres*, par P. Godet et Verschaffel, de l'Oratoire, Paris, 1898-9. — H. Jordan, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911. — P. Batiffol : *Anciennes Littératures chrétiennes : La Littérature grecque*, Paris, 1897 (rééditions). — W. Christ et O. Stæhlin : *Geschichte der Griechischen Literatur*, IIer Teil. 6e édition, Münich, 1920-24. — Tixeront : *Précis de Patrologie*, 4e éd., Paris, 1920. — L. Duchesne : *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, II et III, Paris, 1906-1910. — A. et M. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*, tome V.

COLLECTION DE TEXTES

La plus complète est la *Patrologie grecque* de Migne (avec traduction latine) ; elle reproduit les meilleures éditions anciennes, notamment celles de nos Bénédictins. — Pour les trois premiers siècles : *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*,

publiés par l'Académie de Berlin, depuis 1897, Leipzig. — Petites collections contenant un choix de textes, à des prix peu élevés : *Collection* Hemmer et Lejay : *Textes et documents par l'étude historique du christianisme*, Paris, Picard, depuis 1904 ; interrompue depuis la guerre. — *Collection* G. Krüger : *Sammlung ausgewæhlter Kirchen-und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, Tübingen et Leipzig, depuis 1891. — G. Rauschen : *Florilegium Patristicum*, Bonn, depuis 1904. — *Collection* H. Lietzmann : *Kleine Texte für Theologische und Philologische Vorlesungen und Uebungen*, Bonn, depuis 1908. — *Collection* A. J. Mason : *Cambridge Patristic Texts*, Cambridge, University Press, 1899 et sqq. — *Collection* Vizzini : *Bibliotheca SS. Patrum, Theologiæ tironibus et universo clero accommodata*, Rome, depuis 1901.

ENCYCLOPÉDIES

Smith and Wace : *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-87. — Herzog et Hauck : *Realencyklopaedie für die protestantische Theologie und Kirche*, 3e édition, Leipzig, 1896 et sqq. — Dom Cabrol et Dom Leclercq : *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, depuis 1907 et suiv. — Vacant, Mangenot et Ammann : *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1900 et suiv.

Principales abréviations. — J'ai évité autant que possible, malgré leur commodité apparente, les abréviations qui, en fait, deviennent des *rébus* et obligent à recourir constamment à une table. Il y en a trois cependant que j'ai employées couramment : P. G. = Patrologie grecque (ou P. L. = Patrologie latine) ; T. U. = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* ; H. E. = *Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. J'ai souvent cité sous une forme simplifiée les titres des ouvrages antérieurement mentionnés.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Bibliographie. — Sur les caractères généraux de la Littérature chrétienne par rapport à la Littérature profane, voir WILAMOWITZ : *Die griechische Literatur des Altertums* (dans la collection : *Kultur der Gegenwart*, Leipzig et Berlin, 3e éd., 1912). — BETHE et WENDLAND, *Griechische Literatur*, dans l'*Einleitung in die Altertumswissenschaft* de NORDEN, Leipzig et Berlin, 2e éd., 1912. — WENDLAND : *Die hellenistich- rœmische Kultur in ihren Beziehungen zu Iudentum und Christentum* (dans le *Handbuch* de LIETZMANN, Tübingen, 1907). — du même : *Die Urchristlichen Literaturformen*, ib.

Sur la littérature judéo-hellénique. — E. SCHÜRER, : *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 4e éd., Leipzig, 1901-1909. — SWETE : *Introduction to the old Testament in Greek*, Cambridge, 1900.

Sur la langue du N. T. — *Grammaires* : F. BLASS : *Grammatik des N. T. Griechisch*, 5e éd. par DEBRUNNER, Gœttingen, 1921. — J.-H. MOULTON : *A grammar of new Test. Greek* (continuée par W.-F. HOWARD), Edimbourg, 1906-20. — A.-T. ROBERTSON : *Short Grammar of the Greek N. T.* New-York, 1808 ; *A Grammar of the Greek N. T. in the Light of Historical Research*, *ib.*, 1919. — RADERMACHER : *Neutestamentliche Grammatik*, dans le *Handbuch* de Lietzmann, Tübingen, 1911. — R.-P. ABEL, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus*, Paris, 1927.

Dictionnaires : WILCKE-GRIMM : *Clavis Novi Testamenti*, 12e éd., Leipzig, 1903. — E. PREUSCHEN : *Vollstændiges Griechisch-deutsches Handwœrterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1910 ; réédition en cours par W. BAUER. — F. ZORELL : *Novi Test. Lexicon græcum*, Paris, 1911. — J.-H. MOULTON and G. MILLIGAN : *The vocabulary of the Greek N. T. illustrated from the Papyri*, en cours de publication, Londres, 1914 et sqq.

Études diverses : DEISSMANN : *Bibelstudien*, Marburg, 1895 ; *Neue Bibelstudien*, ib. 1897, *Licht von Osten*, Tübingen, 4e éd., 1923. — G. THIEME : *Die Inschriften von Magnesia am Mæander und das N. T.*, Gœttingen, 1906. — J. ROUFFIAC : *Recherches sur le caractère du grec dans le N. T. d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911. — P.-F. REGARD : *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du N. T.*, Paris, 1920. *La phrase nominale dans la langue du N. T.*, Paris, 1920. — VITEAU : *Étude sur le grec du N. T. Le verbe*,

syntaxe des propositions, Paris, 1893 ; *Étude sur le grec du N. T., comparé à celui des Septante : sujet, complément et attribut*, Paris, 1896. — H. Pernot : *Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DU NOUVEAU-TESTAMENT

Les lecteurs français trouveront une bibliographie détaillée dans les ouvrages de deux auteurs, le premier, catholique, le second, protestant :

E. Jacquier : *Histoire des Livres du Nouveau Testament* (t. I. *Les Épitres de saint Paul*, 10e éd. ; t. II. *Les Évangiles synoptiques*, 8e éd. ; t. III. *Les Actes des Apôtres*, 5e éd. ; t. IV. *Les Écrits johanniques*, 5e éd., Paris, 1903 et suiv.).

M. Goguel : *Introduction au Nouveau Testament* ; t. I. *Les Évangiles synoptiques* ; t. II. *Le quatrième Évangile* ; t. III. les *Actes des Apôtres* ; t. IV. *les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1924 et suiv.

Nous indiquerons seulement un choix, parmi les *Introductions*, ou les *Commentaires*.

Introductions. — H.-J. Holtzmann : *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, Fribourg en Brisgau, 5e éd., 1905. — A. Jülicher : *Einleitung in das N. T.*, Tübingen, 6e éd., 1906. — Th. Zahn : *Einleitung in das N. T.*, 3e éd., Leipzig, 1906-7. — C.-R. Gregory : *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1909. — R. Cornely : *Historicæ et criticae introductionis in utriusque Testamenti libros compendium* ; 2e éd. par Hagen, Paris, 1911. — P. Feine : *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., Leipzig, 1918. — R. Knopf : *Einleitung in das N. T.*, 2e éd., Giessen, 1923.

Commentaires . — Celui de Holtzmann : (*Hand-Kommentar zum Neuen Testament*, Tübingen et Leipzig, à partir de 1890 ; rééditions postérieures) ; — celui de Meyer-Weiss à partir de 1832, *id.* — Reuss : *La Bible, Nouveau Testament*, Paris, 1876 ; — celui de Lietzmann (*Handbuch zum N. T.*), à Tübingen, le plus récent et le mieux au courant des dernières découvertes. — Les travaux du P. Lagrange et ceux d'A. Loisy seront indiqués en tête de chacun des chapitres auxquels ils se rapportent.

Ch. Guignebert : *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, les Origines*, Paris, 1906.

ORIGINES DE LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE
LA LITTÉRATURE JUDÉO-HELLÉNIQUE
LE GREC DES SEPTANTE
ET CELUI DU NOUVEAU-TESTAMENT.

Le christianisme est la religion nouvelle qui, prêchée en Galilée d'abord, puis à Jérusalem, par Jésus, a trouvé dans l'événement même qui semblait devoir l'étouffer au berceau — dans le supplice de Jésus — la force d'expansion qui l'a répandue d'abord hors de la Judée, dans l'Orient hellénisé, puis, très rapidement, dans le monde romain tout entier et même au delà. Cette force lui est venue de la foi que les Apôtres et leurs disciples ont conçue en la résurrection de Jésus et par conséquent en sa divinité, et cette foi elle-même fut l'effet de l'impression profonde qu'avait produite sur eux la parole du Maître. Pour lutter d'abord et triompher, ensuite pour s'établir dans sa conquête et s'y perpétuer, le christianisme a parlé indifféremment, dans l'empire ou hors de l'empire, les langues qui étaient nécessaires à sa propagation. Jésus parlait l'araméen ; les premières esquisses de sa vie, les premières rédactions de son enseignement ont dû être écrites en araméen. Mais rien n'en a subsisté. C'est dans l'Orient hellénisé que le christianisme, une fois né, a accompli sa croissance, et que sa doctrine ainsi que son histoire ont pris une forme littéraire durable ; en Occident, Italie, Gaule et même probablement Afrique, c'est dans des milieux hellénisés qu'il s'est d'abord développé. Le grec a été sa langue à peu près unique pendant plus d'un siècle ; l'Église romaine elle-même n'a d'abord parlé que le grec. C'est en grec qu'ont été rédigés *Évangiles*, *Actes*, *Épîtres*, *Apocalypses*, tout cet ensemble d'écrits primitifs, parmi lesquels peu à peu un choix a été fait par l'autorité ecclésiastique. Les écrits qui ont été ainsi choisis sont devenus les

garants de la pure doctrine ; leur autorité s'est égalée peu à peu à celle des écrits de la Bible hébraïque. Leur collection est devenue *canonique*. Un *Nouveau Testament* a été constitué à côté de l'*Ancien*. Ce *Nouveau Testament* est entièrement rédigé en grec. Mais bien avant qu'il existât, la Bible hébraïque — la collection de livres sacrés qui devenait maintenant l'*Ancien Testament* — avait été traduite en grec. Quand la littérature grecque chrétienne s'est créée, elle se trouvait donc avoir nécessairement une attache avec une littérature juive de forme grecque. C'est là un fait de première importance, dont nous devons considérer d'abord les caractères principaux.

Cette littérature juive elle-même peut se diviser en deux catégories fort distinctes : c'est d'abord une littérature de *traduction* : les Juifs de la *dispersion*, et principalement ceux d'Alexandrie, ont traduit leur *Bible* surtout par une nécessité apologétique — pour faire mieux connaître leur croyance et se défendre contre les calomnies dont ils étaient l'objet ; — par un désir de propagande aussi — car, si peu de païens se sont faits juifs, repoussés qu'ils étaient par la circoncision et d'autres pratiques trop spéciales, un grand nombre, attirés par le monothéisme et par la morale juive, sont entrés dans la classe des *craignant Dieu* ; — enfin peut-être aussi pour répondre au désir des Grecs, fort curieux des philosophies et des religions étrangères. On peut accorder une certaine influence à ce dernier motif sans accepter, bien entendu, la légende que la *Lettre d'Aristée* a popularisée (1). Le travail considérable et difficile que représentait l'interprétation de la Bible hébraïque ne s'est pas fait d'un seul coup ; il s'est opéré graduellement ; malgré les analogies de méthode, les diverses parties de

(1) Sur *la lettre d'Aristée*, voir le livre de Schürer indiqué plus haut. La meilleure édition des *Septante* est celle de Swete, *The old Testament in greek*, Cambridge, *ibid.*, 1895-6. — Philon, éd. Cohn-Wendland, Berlin, 1896 et suiv.

la *Septante* ont leurs traits caractéristiques et permettent de discerner le nombre et la variété des traducteurs. En second lieu, les Juifs hellénisés, principalement à Alexandrie, ont composé un grand nombre d'ouvrages nouveaux d'exégèse, d'apologétique et de propagande. Ce n'est pas le moment encore d'examiner l'authenticité de ceux dont nous possédons quelques fragments, grâce à Eusèbe. Il nous suffit qu'il soit hors de doute qu'une littérature de ce genre ait existé, à une époque bien antérieure à Philon. La lecture des écrits de Philon prouve assez à elle seule que Philon a eu des prédécesseurs. Dans la *Bible des Septante* même, quelques parties, comme le livre de *la Sagesse*, le IIe, le IIIe et le IVe livres des *Macchabées*, ont été rédigées originairement en grec.

Ainsi, le *Nouveau Testament* de langue grecque a déjà un modèle dans l'*Ancien Testament* traduit en grec. La littérature chrétienne, apostolique, exégétique, apologétique a un précédent dans les écrits du judaïsme alexandrin. Nous examinerons plus tard en quoi ces écrits ont pu lui montrer la voie, en quoi elle est au contraire tout à fait originale. Essayons seulement de voir clair, dès maintenant, au point de vue de la langue, sur les relations possibles entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*.

Tout d'abord qu'était-ce que le grec de la *Septante* ? Cette grande entreprise de traduction, commencée par le *Pentateuque*, continuée par les *Prophètes* et les *Hagiographes*, n'a probablement pas pris moins d'un siècle (1), et il y a assurément certaines différences individuelles entre les traducteurs qui s'y sont employés. Négligeons-les, et ne considérons que l'essentiel. Il est clair que ces traducteurs n'ont pu se servir — puisqu'ils voulaient être compris, et, tout en s'adressant principalement à leurs coreligionnaires, ne s'adressaient pas exclusivement à eux — que de la langue qui se parlait autour d'eux couramment. C'était le grec qu'il est convenu d'appeler

(1) Cf Swete, *Introduction*, p. 1-28.

hellénistique, par opposition au grec *classique*, ou la κοινή, langue *commune*, par rapport à l'époque où les *dialectes* conservaient toute leur vitalité ; un grec assez différent de l'attique par le vocabulaire aussi bien que par la morphologie et la syntaxe, et précurseur déjà, par plus d'un trait important, du grec moderne. Ce grec a été le langage parlé normalement, dans toute la partie orientale du monde antique, sous les successeurs d'Alexandre et sous l'empire romain. Il a été aussi *écrit*, tel qu'il se parlait, pour les besoins de la vie journalière, ceux des rapports familiaux ou sociaux, ceux du commerce ou de l'administration. Non plus tout à fait tel qu'il se parlait, mais en restant cependant le fond essentiel d'une langue où apparaît toujours à quelque degré, tantôt plus fortement, tantôt plus faiblement marquée, l'influence de la tradition classique, il a été employé également par un grand nombre d'écrivains, comme Polybe, Diodore, Plutarque. A partir de l'époque d'Auguste, une réaction qui a été poussée jusqu'à l'absurde, mais qu'il ne faut peut-être pas condamner aussi radicalement qu'on a coutume de le faire aujourd'hui — car le grec hellénistique n'est pas une langue fort séduisante — a fait prévaloir un langage artificiel : l'*atticisme*, que la plupart des écrivains ont employé, avec plus ou moins de pureté. Le langage ordinaire, la κοινή, a certainement subi une évolution depuis l'époque des Ptolémées jusqu'à celle qui a vu commencer l'empire chrétien ; nous ne possédons pas encore aujourd'hui, sur ses diverses étapes, des notions assez précises pour pouvoir en écrire l'histoire ; nous ne pouvons même pas marquer toujours sûrement ces étapes. Mais nous connaissons assez bien, grâce aux découvertes presque incessantes des papyrus conservés par le sable du Fayoûm ou d'autres districts égyptiens, la forme qu'il avait revêtue, au temps où les traducteurs de la *Septante* accomplirent leur œuvre, et aussi au temps où les écrivains du *Nouveau Testament* composèrent leurs écrits.

C'est bien ce langage qu'emploient les uns et les autres. On n'aurait jamais dû en douter ; on n'aurait jamais dû parler d'un *grec biblique*, comme s'il eût constitué une langue spéciale ; ceux qui en ont parlé ont commis la faute que commettent souvent les savants, quand ils concentrent uniquement leur attention sur les abstractions auxquelles leur analyse les a conduits, sans se douter qu'ils perdent ainsi le contact avec la vie. Certains d'entre eux cependant avaient si bien embrouillé une question très simple, qu'il faut être reconnaissant à Deissmann d'avoir refait l'évidence (1). Deissmann d'ailleurs à son tour n'a pas su éviter de tomber dans l'excès contraire. Il semblait, à l'entendre, que rien, dans le grec de l'*Ancien* ou du *Nouveau Testament*, ne différât de la langue populaire réellement parlée ou écrite par les contemporains, et il a été d'abord trop écouté. La plupart de ceux qui, dans ces derniers temps, se sont exprimés sur le même sujet, sont revenus à un jugement plus mesuré. Il reste vrai que les traducteurs de la *Septante* ont parfois — très rarement d'ailleurs — conservé simplement le terme hébreu qui désignait un objet tout à fait spécial ou une idée exclusivement juive ; que rarement encore, mais un peu plus fréquemment cependant, ils ont dû forger des mots ou des locutions nouvelles, et que certaines de ces locutions ne sont que des transpositions littérales, à peu près inintelligibles pour un Grec sans un commentaire ; qu'ils ont détourné certains mots, plus ou moins fortement, de leur sens traditionnel, pour les rendre capables d'une idée nouvelle (2). Il est

(1) Cf. les trois ouvrages indiqués *supra*. Voir en outre son article : *Hellenistisches Griechisch*, dans la *Realencyclopædie* de Herzog, 3e édit.

(2) Cf. les rapports de Witkowski sur la κοινή dans le *Jahresbericht de Bursian*. — Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Strasbourg, 1901. — R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta*, Gœttingen, 1907. — Psichari, *Essai sur le grec de la Septante*, Paris, 1908. — Thackeray, *A Grammar of the old Testament in Greek*, Cambridge, 1909, et les articles de R. Meister dans les *Wiener Studien*, 1907, 1909, 1912.

vrai surtout — quoique sur ce point même Deissmann et ses émules aient montré qu'il fallait prendre toutes ses précautions, en chaque cas, avant de se prononcer — que dans le tour général du récit, dans le ton, dans la construction de la phrase, ils ont gardé un je ne sais quoi qui vient de l'original sémitique et qui donne à leurs écrits comme une couleur et un accent étrangers.

Les écrivains du *Nouveau Testament* ne sont point, en règle générale, des traducteurs. Leur cas n'est donc pas du tout le même que celui des auteurs de la *Septante*. Mais d'abord ils étaient remplis de la lecture de la *Septante* ; presque tous, sinon tous, ne connaissaient l'*Ancien Testament* que par elle. Non seulement c'est elle qu'ils citent ; mais ils l'ont lue et relue, ils l'ont méditée (1), et cette familiarité avec elle a contribué à former leur esprit. Ensuite le plus grand nombre d'entre eux étaient d'origine sémitique ; on peut même dire qu'un seul, Luc, est probablement venu de chez les Gentils, et que, parmi les autres, d'un seul, de Paul, nous pouvons avoir la certitude qu'il avait reçu une éducation hellénique assez soignée. Ils ont donc vraisemblablement subi l'influence, sinon directement de l'hébreu, qui n'était plus qu'une langue sacrée, du moins du dialecte que parlaient alors les Palestiniens et qu'a parlé Jésus, de l'araméen. Enfin pour tous on peut se demander, en quelque endroit au moins, s'ils ne traduisent pas ou n'utilisent pas un original sémitique.

Telles sont les généralités sur lesquelles il est nécessaire de s'entendre avant d'entreprendre l'étude des écrits les plus anciens de la littérature chrétienne. Mais ces vérités ou ces vraisemblances très générales ne dispensent pas d'apporter l'attention la plus scrupuleuse à chaque

(1) Même si l'on peut penser qu'il a existé de bonne heure des florilèges réunissant les principaux textes scripturaires, utiles à l'apologétique, on n'en peut pas moins maintenir cette affirmation, non seulement pour les écrivains du N. T., mais pour beaucoup de leurs successeurs.

cas particulier. Nous aurons grand soin de définir le caractère individuel de chaque écrit ; nous nous efforcerons de retrouver la trace de son auteur, et de discerner, dans la mesure du possible, le milieu dont il est sorti.

LIVRE I

LES ÉVANGILES

CHAPITRE PREMIER

JÉSUS

Ch. Guignebert : *Le Problème de Jésus*, Paris, 1914. — *La vie cachée de Jésus*, Paris, 1921. — *Le christianisme antique*, Paris, 1921. — Maurice Goguel : *Jésus de Nazareth*, Paris, 1925. — Harnack : *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1903. — A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 4e éd. 1908. — Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

J'ai défini le christianisme de telle sorte qu'il ne peut rester le moindre doute à aucun de mes lecteurs sur la part que j'attribue à Jésus dans son histoire : elle est tout entière son œuvre. C'est une des plus grandes aberrations de la critique, que d'avoir voulu imaginer un christianisme sans Jésus (1), comme ce serait une aberration de prétendre expliquer le développement de la philosophie grecque, à partir de la fin du ve siècle, sans Socrate.

Il y a des excuses à toutes nos erreurs : l'erreur par laquelle on nie l'existence de Jésus, celle par laquelle, sans nier l'existence de Socrate, on conteste son influence, s'expliquent parce que nous ne connaissons directement ni Socrate ni Jésus, parce que ni Socrate ni Jésus n'ont rien écrit. L'existence de Socrate, son procès et sa mort sont trop bien établis historiquement pour qu'on en doute : on

(1) M. L. Couchoud (*Le mystère de Jésus, Christianisme*, Paris, 1924) a mis beaucoup de talent au service de cette thèse ; elle n'en reste pas moins insoutenable.

peut contester son originalité philosophique. L'existence de Jésus est moins bien attestée par l'histoire profane que celle de Socrate ; l'histoire contemporaine la passe entièrement sous silence ; l'événement même qui peut en être considéré comme le mieux garanti par des preuves historiques, le supplice de Jésus sous le gouvernement de Ponce-Pilate, nous a été rapporté avec des variantes qui, sans justifier toutes les conclusions d'une certaine critique, peuvent inspirer des soupçons. Cependant il est aussi téméraire de contester l'existence de Jésus que de contester l'existence de Socrate.

La première propagation du christianisme s'est opérée par la foi en la résurrection de Jésus. Cette foi est inexplicable sans l'existence de Jésus ; il faut, pour qu'elle ait pu se transmettre à ceux qui n'avaient pas connu Jésus, qu'elle soit née d'abord au cœur de ses disciples directs, soit qu'avec les croyants, on admette le miracle, soit qu'avec ceux qui rejettent le surnaturel, on dise, ou à peu près, avec Renan (1) : « telle était la trace qu'il avait laissée dans le cœur de ses disciples et de quelques amis dévoués que, durant des semaines encore, il fut pour eux vivant et consolateur ». Cette preuve de l'existence de Jésus suffit ; on pourrait en donner d'autres, du même ordre.

Laissons donc l'hypercritique. Laissons pour le moment aussi tout ce qui, dans les narrations évangéliques, peut prêter à des objections spécieuses. Jésus a paru, en Galilée, comme un nouveau prophète, vers la quinzième année du règne de Tibère. Nous sommes mal informés, comme il est naturel, sur toute la période de sa vie qui précède cette manifestation ; nous la connaissons par le témoignage au moins indirect de ses disciples (2), à dater du moment où il a recruté des disciples. Pour autoriser sa première manifestation, il a cherché un contact avec

(1) Renan, *Vie de Jésus*, p. 433.
(2) Voir plus bas ce qui sera dit des sources de nos Évangiles.

un prophète, qui, sur les rives du Jourdain, prêchait la pénitence, et accompagnait sa prédication d'un rite que le christianisme lui a emprunté : Jean le Baptiste. Il a prêché d'abord en Galilée, faisant parfois de courtes pointes hors de la Galilée proprement dite, dans les régions environnantes. Il ne prêchait point seulement, il s'est présenté dès l'origine, ὡς ἐξουσίαν ἔχων (1), « comme ayant une autorité », c'est-à-dire non comme un simple docteur, mais comme un prophète, et même plus qu'un prophète. Les Juifs ne concevaient point qu'un prophète ne fût pas doué de pouvoir surnaturel ; on a donc conduit à Jésus les malades, surtout ceux qui souffraient des maladies que les contemporains attribuaient à une intervention démoniaque ; il les a guéris ou soulagés. Une de ses paroles semble au contraire prouver (2) qu'il s'est refusé à faire des *signes*, c'est-à-dire des *miracles*, qui, au lieu d'être des actes de bienfaisance, n'eussent été que des attestations d'une puissance supérieure. Sa prédication avait pour point de départ, comme celle de Jean-Baptiste, un appel à la pénitence. Il demandait une conversion intérieure, d'où l'homme sortait transformé. Passer par cette sorte de renaissance, c'était adhérer à une doctrine ou plutôt à une foi qui avait deux articles principaux (3) : 1° la morale ne consiste pas en l'accomplissement minutieux de préceptes multiples, mais en un renouvellement total qui anéantit en nous l'égoïsme et y substitue l'amour du prochain : *Aime ton prochain comme toi-même* (4) ; 2° la religion ne consiste pas dans l'accomplissement scrupuleux de pratiques et de rites, mais dans un acte de pleine et entière confiance dans la bonté de Dieu, le Père céleste.

Jésus restait ainsi fidèle au Dieu de Moïse et d'Abraham, mais il ne le considérait plus au point de vue

(1) Marc, i, 22 ; Mathieu, vii, 29.
(2) Mathieu, xii, 39 ; Luc, xi, 29-32.
(3) Mathieu, xii, 19 ; xxii, 39.
(4) Mathieu, vi, 9 ; Luc, xi, 2-4 (formule du *Pater*).

strictement national ; il s'élevait à une conception plus pure ; il le présentait comme le *Père* des hommes ; sans rompre avec le Judaïsme, il préparait l'avènement d'une religion plus large, d'une religion universelle. Il restait fidèle à la *Bible*, mais il n'en gardait comme efficaces que les plus hautes parties : les grandes vues de la *Genèse* sur la création, l'humanité des *prophètes*, la piété des *Psaumes*. Il courait manifestement le risque d'un conflit avec les chefs religieux de son peuple, et il semble qu'il l'ait couru de bonne heure, par la profession qu'il faisait de dédaigner le littéralisme et le ritualisme qui constituaient presque tout le fond du culte officiel. Mais ce conflit risquait de devenir plus grave, dès que Jésus définirait avec plus de précision le titre dont il se réclamait. Les termes dont il se sert quand il en parle restent généralement dans nos *Évangiles* enveloppés et mystérieux, et il n'y a point de doute que tel n'ait dû être habituellement son langage réel. Il semble avoir employé avec une certaine prédilection, pendant assez longtemps, l'appellation assez obscure de *Fils de l'Homme*, qui, en tout cas, provient sûrement du *Livre de Daniel*. Son entretien avec Pierre, à Césarée de Philippe, marque un moment essentiel dans l'évolution de cette révélation progressive. Par une série de questions adroites, Jésus conduit Pierre à reconnaître en lui le Messie (1) ; et la primauté de Pierre parmi les disciples se fonde sur cette clairvoyance par laquelle il les dépasse.

Jésus sera donc le *Messie* ; mais sa prédication, qui, par la profondeur de son accent moral et religieux, avait transporté les foules, en même temps que ses guérisons les disposaient à le regarder au moins comme un très haut prophète, soulèvent l'opposition, fort naturelle, du clergé officiel (grammairiens ou scribes), et l'hostilité, pour nous plus obscure, des Pharisiens. Jésus quitte la Galilée ; accompagné de ses disciples, il se rend à Jérusalem.

(1) MARC, VIII, 27-30 ; MATHIEU, XVI, 13-17 ; LUC, IX, 18-21.

A Jérusalem, il fait une entrée, qui, toute modeste qu'elle soit, révèle sa prétention messianique (1). Par sa prédication, par son attitude dans le Temple notamment, cette prétention s'affirme, et le conflit avec l'autorité sacerdotale devient aigu. Ennemi de tout recours à la force, comptant seulement sur sa parole et sur l'appui de Celui de qui il tient sa mission, Jésus sent la résistance à laquelle il se heurte. Certaines de ses paroles avaient préparé ses disciples à l'idée toute nouvelle d'un Messie souffrant, provisoirement vaincu, dont la revanche se ferait attendre à plus ou moins longue échéance. Le sanhédrin le fait arrêter, traduire en jugement, condamner à mort ; l'autorité romaine, indifférente au fond, autorise son supplice.

La mort de Jésus est, comme je l'ai dit, le grand événement d'où provient l'expansion du christianisme. L'histoire de sa *Passion*, malgré les variantes que contiennent les divers récits, malgré les difficultés considérables que soulèvent la marche et la nature du procès, les dates des préliminaires et de l'exécution de la condamnation, constituent, tout le monde en est d'accord, le groupe de faits le plus cohérent dans l'ensemble des Évangiles, le récit le mieux lié, et peut-être est-ce ce récit qui, entre tous ceux qui concernent Jésus, a été, sinon rédigé le premier — je ne crois pas cela — du moins revêtu le premier d'une valeur en quelque sorte canonique. La mort de Jésus, son supplice infamant, précisément parce qu'ils étaient en contradiction brutale avec les espérances si ardentes qu'il avait inspirées à ses disciples, ont provoqué la réflexion, la méditation passionnée de ceux-ci. Cette mort n'a pu être conçue que comme une défaite provisoire : de là la croyance à la Résurrection. L'adhésion que Jésus et que le Père céleste y ont donnée — l'un en ne résistant point, l'autre en paraissant abandonner son

(1) Marc, xi, 1-10 ; Mathieu, xvi, 1 à 11 ; Luc, xix, 29-38 ; Jean, xii, 12-19.

Fils — ont rendu impossible de la considérer autrement que comme une immolation volontaire. Toute la théologie chrétienne est enclose dans les conclusions immédiates, si rudimentaires qu'elles fussent, qui se sont imposées aux disciples.

De même que la théologie chrétienne est issue des réflexions sur la mort de Jésus et sur les paroles de Jésus ou sur les textes scripturaires que l'on croyait propres à l'expliquer, de même c'est la parole de Jésus qui a créé la Littérature chrétienne, et qui lui a donné son originalité. Jésus n'a rien écrit ; il n'y a pas une de ses paraboles, pas une de ses maximes dont nous puissions être matériellement certains qu'elle nous a été textuellement transmise. Quelque dégoût que provoquent certains abus de la critique, il n'est pas douteux qu'il ne faille faire une part très large, non seulement en ce qui concerne les faits relatifs à Jésus, mais aussi en ce qui concerne les paroles que les Évangélistes mettent en sa bouche, au travail d'élaboration qui s'est accompli au sein de la première génération chrétienne, parfois même jusqu'au sein de la seconde. Ce travail d'élaboration a été beaucoup plus rapide, à mon sens, qu'un grand nombre de critiques ne le croient encore ; il n'en est pas moins vrai qu'il faut compter avec lui. La critique la plus orthodoxe ne fait pas trop de difficulté pour le reconnaître aujourd'hui. Cependant on peut affirmer que dans le *Nouveau-Testament* l'accent nouveau qui se fait sentir vient de l'impression produite par la parole de Jésus.

Qui niera qu'il y ait dans le *Nouveau-Testament* un accent nouveau ? La philosophie grecque, dans les diverses écoles issues du platonisme, avait atteint un idéal très noble. Ses conceptions théologiques restaient souvent flottantes ; sa morale, sauf parfois en ce qui touche aux relations entre les sexes, était sage, pure et belle. Au Iᵉʳ siècle de notre ère et au second, avec les derniers représentants du stoïcisme, la forte doctrine de la philosophie antique a su même s'associer à une con-

ception profondément religieuse de la vie, et trouver le ton de la piété, donner à la prédication non seulement la véhémence, mais parfois l'onction. Oui, mais de même que chez Épictète, chez Sénèque ou chez Marc-Aurèle les principes sont tout autres que ceux de la foi chrétienne, en sorte que, si les rapprochements que l'on peut faire entre telle de leur maxime et telle maxime chrétienne, sont souvent impressionnants pour qui n'a qu'une médiocre culture historique, ils sont sans aucune valeur probante pour établir un rapport de filiation ou d'influence réciproque ; de même et plus encore l'accent chez eux est autre que l'accent chrétien. On a tout fait assurément en ces dernières années pour détruire la barrière entre la langue religieuse du christianisme et la langue religieuse de ce que l'on appelle les religions hellénistiques, et je ne dirai point qu'il faille exclure *a priori* les tentatives faites en ce sens. Les recherches de Reitzenstein ou de Norden (1), pour ne nommer encore que les plus célèbres parmi les savants qui ont travaillé à ouvrir ces voies nouvelles, sont extrêmement instructives, et, lors même qu'on se sent obligé d'en rejeter les résultats, presque toujours suggestives et de quelque manière fécondes. Ce sera une des tâches les plus délicates de ce livre que de discuter le problème posé par eux. Nous sommes au moment où leurs conclusions, par leur nouveauté même, par ce qu'elles contiennent de juste et de durable aussi, ont le plus de prise sur les esprits, surtout sur ceux des jeunes gens. Cette fièvre se calmera, j'imagine, et il se passera dans cet ordre de recherches ce qui s'est passé dans celui des études relatives au vocabulaire et à la syntaxe de la *Septante*, à propos des théories de Deissmann. Les affinités véritables entre les modes d'expression de la piété et de la foi chrétiennes et ceux du mysticisme hellénique

(1) Reitzenstein, dans son *Poimandres*, dans ses *Hellenistische Wundererzæhlungen*, dans ses *Mysterienreligionen* ; Norden, dans son *Agnostos Theos*.

seront reconnues par tous les savants de bonne foi (1) ; elles apparaîtront assez nombreuses, assez étendues ; on ne les avait pas vues jusqu'à présent, simplement parce qu'on ne les avait pas regardées, parce que c'est en somme à une époque toute récente qu'on s'est décidé à mener parallèlement l'étude des littératures païenne et chrétienne ; là est le grand progrès accompli par la critique moderne. Elles apparaîtront aussi moins profondes et moins décisives que certains ne le pensent aujourd'hui. On replacera le christianisme, une fois de plus, dans le grand courant de la vie antique considérée en son ensemble, dans l'évolution générale de la civilisation ; on ne lui enlèvera pas son apport propre.

La parole de Jésus a d'abord la chaleur d'une entière sincérité. Jésus parle avec le naturel parfait de celui qui s'est donné tout entier à son œuvre, qui ne fait qu'un avec sa doctrine. La pureté de son âme se transforme en une poésie sans apprêt, d'autant plus exquise qu'elle ne comporte aucune recherche de la forme, qu'elle réside entièrement dans la pensée et le sentiment. La bonté qui inspire tous ses préceptes se répand dans tous ses discours et leur prête le ton qui sera celui de la charité chrétienne. Mais, quand il le faut, ce ton prend une dignité et une fermeté souveraines ; parfois même — pour combattre le mal — une âpreté redoutable. Tous ces traits se retrouveront, inégalement, dans les écrits de la littérature chrétienne primitive. Deux surtout y domineront et lui donneront sa physionomie propre : la simplicité et la tendresse. Les meilleurs de ces ouvrages n'ont cessé de recéler comme au premier jour cette force persuasive qui leur vient de la douce émotion qu'ils créent en nous. Ils ne sont point dénués de tout art ; il y a un minimum de style et de composition sans lequel il n'est point possible d'écrire. Mais ils marquent — sans

(1) On peut voir un jugement assez mesuré dans le livre de vulgarisation de Halliday, *The pagan background of early Christianity*, Liverpool, 1925.

que leurs auteurs s'y efforcent — un retour à l'expression directe du sentiment et de la pensée, une libération à peu près complète de toute convention littéraire. Cette libération semblait impossible, à une époque de culture intense, même dans des milieux assez humbles, comme étaient ceux auxquels appartinrent les auteurs de ces écrits, et dans des provinces relativement moins pénétrées que d'autres par cette culture. Ils l'ont réalisée, parce qu'à l'exemple de leur Maître, ils se sont mis tout entiers dans leur œuvre, parce que chez eux l'écrivain ne fait qu'un avec l'homme et que l'homme ne fait qu'un avec le chrétien. Ils étaient trop convaincus de la vérité qu'ils prêchaient pour vouloir lui donner d'autres armes que celles qu'elle portait en elle-même. De là leur naturel et leur fraîcheur. De là aussi cette sorte de grandeur, cette majesté simple, qui vient de ce que le récit est déchargé de tout détail superflu (1), autant qu'il contient tous les détails typiques.

Ces réflexions s'appliquent particulièrement aux *Évangiles.* Elles sont déjà moins strictement exactes pour les *Actes* ou les *Épîtres* ; elles conviennent peu à l'*Apocalypse.* Elles conservent encore de la justesse pour les écrits des *Pères Apostoliques* et même pour ceux des premiers *Apologistes.* A partir du milieu du IIe siècle, c'est vraiment une *littérature* qui se constitue, une *littérature* qui voudra rivaliser avec la littérature païenne, qui participera à ses qualités et à ses défauts. Mais jusque dans les œuvres des Pères du IVe et du Ve siècles, qui sont au moins les égaux des orateurs païens par la pleine possession de tous les procédés de l'art d'écrire, la tendre parole de Jésus restera comme un ferment de poésie et de sincérité.

(1) « La simplicité du narré nous apprend ce qu'on doit considérer dans les grandes choses et comme il y faut mépriser les minuties », Bossuet (*Médit. sur l'Év.* Prép. à la dernière semaine du Sauveur. Ve jour).

CHAPITRE II

LES RÉCITS DE LA VIE DE JÉSUS. LA FORMATION DES ÉVANGILES. — LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

On trouvera une bibliographie détaillée du problème synoptique dans les manuels de Jacquier et de Goguel indiqués *supra*. Retenir particulièrement parmi les ouvrages récents : P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Fribourg en Brisgau, 1899. — J. Hawkins, *Horæ synopticæ*, Oxford, 1899. — J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 2e éd., 1911. — V. H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, Cambridge, 1903-9. — F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes*, Paris, 1908. — *Studies in the Synoptic Problem, by members of the University of Oxford, edited by* Prof. W. Sanday, Oxford, 1911. — H. Pernot, *Pages choisies des Évangiles* (texte et traduction), collection de l'Institut néohellénique de l'Université de Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1925.

Ed. Meyer, *Ursprung und Anfænge des Christentums*, t. I, Berlin, 1921 ; et les commentaires de Reuss, de Holtzmann (indiqués *supra*) ; de A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-8 ; de Klostermann, dans le *Handbuch* de Lietzmann, t. I, II, Tübingen, 1907-1919.

Synopses : la plus commode est celle de Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen, 6e éd., 1922. Cf. aussi E.-D. Burton et E.-D. Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920, et la *Synopse* du P. Lagrange, Paris, 1927.

Il est difficile de croire que, du vivant même de Jésus, quelques-uns au moins des épisodes les plus remarquables de sa vie, n'aient pas été notés par écrit ; il est plus difficile encore de croire que, parmi ses prêches, ceux au moins qui avaient produit le plus d'impression n'aient pas été conservés. Il est certain qu'il s'est adressé prin-

cipalement aux humbles et que ses premiers disciples ont été recrutés parmi des humbles. Cependant l'un de ceux-ci au moins nous est donné pour un publicain, un scribe (1). En dehors des disciples proprement dits, Jésus nous est montré parfois en relation avec des représentants de classes plus aisées, sans que ces relations soient nécessairement hostiles ; elles peuvent être empreintes ou de simple curiosité ou même de bienveillance (2). S'imagine-t-on qu'aucun curieux, aucun fidèle n'ait jamais voulu garder le souvenir d'une de ses guérisons merveilleuses, qui avaient fait tant de bruit, soit qu'il y eût assisté, soit qu'il en tînt le récit d'autrui ? S'imagine-t-on que ceux dont ses paraboles et ses maximes avaient ému le cœur et frappé l'esprit se soient toujours bornés à se les remémorer oralement et n'aient jamais essayé de les rédiger ? S'il est vrai, conformément à l'un des récits évangéliques, qu'à un moment de sa carrière Jésus ait envoyé ceux de son entourage, ou au moins quelques-uns d'entre eux, porter sa parole dans les bourgs, dans les régions que lui-même ne pouvait atteindre, s'imagine-t-on qu'ils soient partis sans emporter avec eux, par écrit, comme des instructions du Maître, comme une sorte de bref catéchisme résumant sa doctrine ? Le premier siècle de notre ère est, même en Orient, un siècle de civilisation très avancée ; ce ne peut être uniquement une tradition orale, une tradition orale recueillie longtemps après les événements, qui se trouve à l'origine des récits qui composent les Évangiles. Il est extrêmement vraisemblable que les petites narrations fragmentaires, les collections plus ou moins étendues de paroles du Maître ont été déjà assez nombreuses de son vivant, et se sont multipliées aussitôt après sa mort.

Mais, en supposant l'existence de ces feuilles déta-

(1) Marc, ii, 24 ; Luc, V, 27-32.
(2) Zachée ; le pharisien du repas ; Joseph d'Arimathie.

chées (1), d'abord, elles ne constituaient pas une narration suivie et la difficulté devait rester grande de constituer cette narration, même en s'en aidant. En second lieu, combien s'étaient conservées ? Combien purent tomber entre les mains de ceux qui plus tard les recherchèrent ? Enfin, quel degré de confiance méritaient-elles ? On sait quelle différence de valeur il peut y avoir entre des témoignages contemporains, selon les conditions où ils ont été recueillis, l'intelligence, la culture, la bonne foi du rédacteur, etc.

Il y aurait donc peu d'intérêt à présenter, même rapidement, ces généralités, si, dans leurs négations radicales, quelques critiques n'étaient trop portés à les oublier. Avouons tout de suite qu'il n'y a pour nous qu'une méthode possible de recherche. Nous possédons aujourd'hui intégralement quatre Évangiles. Il faut les étudier intrinsèquement, en analysant chacun d'eux, en les comparant ; il faut se faire une opinion sur leur origine, leurs rapports mutuels, leurs sources et leur valeur.

Une chose est certaine : trois de ces *Évangiles* marchent parallèlement ; le quatrième suit sa voie particulière. Nous devons donc étudier d'abord les trois qui ont entre eux une relation manifeste, c'est-à-dire les *Évangiles* de Mathieu, de Marc et de Luc (2). Nous étudierons d'abord cette relation ; nous chercherons à en définir la nature, c'est-à-dire quel est entre chacun d'eux, comparé aux deux autres, le rapport de priorité ou de dépendance ; nous examinerons ensuite comment s'explique cette dépendance mutuelle, c'est-à-dire de quelles sources proviennent les éléments qui leur sont communs à tous, de quelles autres ceux qui leur sont particuliers ; en troisième lieu, nous les examinerons chacun individuellement, et nous tâcherons d'en définir la valeur docu-

(1) Ce sont à peu près, si l'on veut, les *diégèses* dont a parlé Schleiermacher.

(2) Je suis provisoirement, dans cette énumération, l'ordre canonique.

mentaire, les tendances apologétiques et le caractère littéraire.

Le mot d'*Évangile* n'est pas une création du christianisme. Il signifie *bonne nouvelle* ; il est employé dans le grec classique en ce sens ; on dit par exemple très normalement, en s'en servant au pluriel : εὐαγγέλια θύειν, offrir un sacrifice d'actions de grâces pour les *bonnes nouvelles* que l'on a reçues. Le terme a même pris une signification quasi religieuse, peut-être en partie à cause de cette locution. On le lit en effet dans une très curieuse inscription de Priène, gravée à l'occasion de l'introduction du calendrier julien en Asie. Il vaut la peine de citer quelques lignes de ce document pour montrer à quel degré de ressemblance peuvent s'approcher les documents païens et les documents chrétiens d'une même époque, quand on ne les compare qu'au point de vue du langage. Le décret qui accompagne la lettre du proconsul Paullus Fabius Maximus, commence ainsi (1) : « Voici ce qu'ont décrété les Grecs d'Asie, sur l'avis du grand prêtre Apollonius, fils de Ménophile d'Æzani : Puisque la Providence qui a tout réglé dans notre vie, en son zèle et son ambition de porter à la perfection le bel ordre de cette vie, a produit Auguste, que, pour le profit de l'humanité, elle a rempli de vertu, et qu'elle nous l'a envoyé comme un Sauveur, pour mettre fin à la guerre et tout organiser ; que César, par son apparition [a plus que satisfait les espérances qu'on pouvait concevoir de lui] (2) — car non seulement il a surpassé les bienfaits de ceux qui l'ont précédé, mais il n'a laissé aucune chance à ceux qui lui succéderont de le dépasser lui-même, et puisque le jour de la naissance de ce Dieu a été pour le monde l'origine des *bonnes nouvelles* que nous lui devons... » — Viennent ensuite les mesures décrétées. Le décret est de l'an 9 *avant* J.-C.

(1) Je cite le texte de Dittenberger, *Sylloge*, n° 458, 2e éd.
(2) Cette phrase est mutilée ; le sens est rétabli par conjecture.

Le mot d'évangile, terme profane, sous la forme neutre εὐαγγέλιον, qui est celle qui nous intéresse, ne figure pas chez les *Septante*. Mais on y rencontre le féminin εὐαγγελία, avec le même sens, et surtout le verbe εὐαγγελίζειν est employé, particulièrement chez Isaïe (1), avec une signification nettement religieuse : il désigne la prédication des grâces que Dieu accorde aux hommes. L'un des passages où il a le sens le plus plein (LXI, 1) est précisément un de ceux que Jésus, chez Mathieu (XI, 5) et Luc (VII, 22), utilise dans sa réponse à la question que Jean-Baptiste lui fait poser par ses envoyés (2). De cet emploi biblique dérive très naturellement l'emploi qu'en ont fait des chrétiens.

Les trois *Évangiles* de Mathieu, Marc et Luc sont appelés *synoptiques*, du mot grec συνοπτικός qui signifie : « qu'on peut embrasser d'un seul regard ». On appelle *Synopses* les arrangements où, sur trois colonnes, les parties correspondantes des trois récits sont imprimées parallèlement, de sorte que le lecteur puisse les comparer, constater les ressemblances, souvent textuelles, noter les différences de détail. Au total, on constate que sur cent *péricopes* (3) de l'Évangile de Marc, il n'y en a que cinq qui ne se retrouvent pas chez Luc ou chez Mathieu : ch. III, 20-21 (la famille de Jésus veut s'emparer de lui) ; ch. IV, 26-29 (parabole de la semence) ; ch. VII, 31-37 (guérison d'un sourd-muet) ; ch. VIII, 22-26 (l'aveugle de Bethsaïda) ; ch. IX, 49-50 : le mot sur *le sel*. Les éléments qui se retrouvent dans Marc forment un peu plus de la moitié de l'Évangile de Mathieu et un peu moins des 2/5 de celui de Luc. D'autre part, l'Évangile de Mathieu et celui de Luc, en plus des éléments

(1) Il s'agit du prophète que la critique moderne appelle le *second* Isaïe.

(2) Cf. GOGUEL, t. I, p. 33 ; — bien entendu, Jésus, lui-même, s'est servi du verbe *araméen* correspondant au grec εὐαγγελίζειν employé par le traducteur d'Isaïe et par l'Évangéliste.

(3) Ces statistiques sont empruntées au *Manuel* de M. Goguel.

qu'ils ont tous deux en commun avec celui de Marc, en ont d'autres qui leur sont communs, mais communs à eux deux seulement ; cette seconde catégorie de morceaux représente un pourcentage de 23 % environ, par rapport à l'ensemble de Mathieu, et de 20 % environ par rapport à l'ensemble de Luc. Il reste donc seulement un peu moins du 1/4 de l'ouvrage chez Mathieu, qui représente des éléments sans parallèles chez les deux autres Évangélistes; le surplus existe aussi chez Luc, et y est considérable ; il forme un peu plus des 2/5 de l'ensemble (1). Enfin, une constatation très importante est que, quoique l'ordre des parties ne soit pas partout identique dans les trois *Évangiles*, il offre cependant des correspondances partielles fort notables ; et surtout il est extrêmement remarquable que, si l'on confronte à ce point de vue Mathieu et Luc avec Marc, on retrouve généralement l'ordre de Marc soit chez l'un, soit chez l'autre des deux autres Évangélistes. Un ensemble de concordances aussi remarquables ne saurait être dû au hasard, et réclame manifestement une explication.

La matière est donc, pour une grande part, la même dans les trois Évangiles, et la composition est analogue. Mais il y a plus : l'expression est souvent identique ; d'assez longs morceaux — avec des variantes de détail — n'en offrent pas moins pour l'ensemble toute l'apparence d'une rédaction commune. Lisons par exemple, dans nos trois récits, l'épisode de la *Confession de Pierre* :

(1) Cf. Goguel, t. I, p. 181 et suiv.

MARC, VIII, 27-33.

Et Jésus fit une excursion, ainsi que ses disciples, vers les bourgs de Césarée de Philippe ; et en route il interrogeait ses disciples, en leur disant : qui les hommes disent-ils que je suis ? Et eux lui répondirent en disant que c'était Jean le Baptiste, que d'autres l'appelaient Élie, et d'autres encore un des prophètes. Alors il leur demandait : Et vous, qui dites-vous que je suis ? En réponse, Pierre lui dit: Tu es le Christ. Et il les semonça, pour qu'ils ne disent rien de tel à personne à son sujet.

Alors il commença à leur enseigner qu'il faut que le fils de l'homme souffre beaucoup, et qu'il soit rejeté par les prêtres et les grands-prêtres et les scribes, et qu'il soit mis à mort et qu'après trois jours il resssuscite. Et il leur tenait ce discours ouvertement. Alors Pierre le prenant à part, commença à le réprimander. Et lui, se retournant et regardant ses disciples, réprimanda Pierre, en lui disant : Éloigne-toi de moi, Satan, puisque tu ne prends pas le parti de Dieu, mais celui des hommes.

MATHIEU, XVI, 13-16, 20-23

Et Jésus étant allé vers les régions de Césarée de Philippe, interrogeait ses disciples en disant : qui les hommes disent-ils qu'est le fils de l'homme ? Et eux lui répondirent : les uns Jean le Baptiste, les autres Élie, d'autres Jérémie ou un des prophètes. Il leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis ? Et Simon-Pierre lui dit : Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant.

Ici 4 versets indépendants, où est proclamée la primauté de Pierre.

20. Alors il prescrivit à ses disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ.

A partir de ce moment Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il faut qu'il parte pour Jérusalem, et souffre beaucoup du fait des prêtres et des grands - prêtres et des scribes, et qu'il soit mis à mort et réveillé le troisième jour. Alors Pierre le prenant à part commença à le réprimander, en disant : De grâce, Seigneur ; il ne se peut que cela t'arrive. Et lui se tournant dit à Pierre : Éloigne-toi de moi, Satan ; tu m'es un scandale, parce que tu ne prends pas le parti de Dieu, mais celui des hommes.

LUC, IX, 18-22.

Et il arriva que pendant qu'il était à prier à l'écart, ses disciples le rejoignirent, et il les interrogea en leur disant : qui les foules disent-elles que je suis ? Et eux lui répondirent en disant : Jean le Baptiste, et d'autres, Élie, et d'autres (disent) que quelque prophète des anciens est ressuscité. Et il leur dit : Et vous qui dites-vous que je suis ? Alors Pierre en réponse lui dit : le Christ de Dieu. Et lui les semonça et les avisa de ne dire cela à personne, ajoutant qu'il faut que le fils de l'homme souffre beaucoup et soit rejeté par les prêtres et les grands-prêtres et par les scribes et qu'il soit mis à mort et réveillé le troisième jour.

J'ai choisi un exemple qui montre bien les données du problème, en ce qu'elles ont à la fois de précis et de compliqué : même matière dans l'ensemble, mais avec des additions ou des suppressions tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre des récits ; ordre parallèle ; beaucoup d'expressions identiques, avec d'autre part des variantes, et parfois, comme, par exemple, dans le dernier verset de Luc, accord de l'un des témoins tantôt avec le premier, tantôt avec le second des deux autres.

Laissons pour le moment les différences. Comment peuvent s'expliquer des ressemblances aussi nombreuses et aussi profondes, et quant au fond et quant à la forme ? Ne refaisons pas ici l'histoire du problème synoptique ; ceux qui seront curieux d'apprendre par quelles phases successives il a passé auront recours à l'un des *Manuels* ou à l'une des *Introductions* que j'ai indiqués. Bornons-nous à dire qu'on aperçoit tout de suite deux possibilités : 1° ou bien les trois Évangiles dérivent d'une source commune, et alors cette source peut être, de l'avis de certains critiques, la tradition orale ; elle doit être, selon le plus grand nombre, un document écrit. Ce document lui-même peut avoir été écrit dans la même langue que nos trois Évangiles, en grec, ou dans une autre, en araméen ; 2° nos trois Évangiles sont en dépendance mutuelle ; en ce cas, on peut imaginer que l'un d'entre eux, le plus ancien, quelles que soient d'ailleurs ses propres sources, ait les deux autres pour dérivés, indépendamment l'un de l'autre ; ou bien au contraire que du plus ancien récit soit dérivé d'abord un second, et qu'en dernier lieu un troisième ait connu et utilisé à la fois le second et le premier. Quelle est de ces diverses hypothèses celle qui paraît la plus capable de rendre compte des faits que nous avons constatés ?

Il apparaît clairement que l'on ne saurait les expliquer si l'on fait appel exclusivement à la tradition orale — quel que soit d'ailleurs le rôle que l'on attribue à cette tradition dans la première formation et la première pro-

pagation des récits relatifs à Jésus. Ni la conservation habituelle d'un ordre régulier dans la succession des épisodes, ni la composition identique du récit de beaucoup de ces épisodes, considérés isolément, ni l'abondance des répétitions littérales de tant d'expressions, de membres de phrases, de phrases entières, ne pourraient se comprendre ainsi. De même, s'il se peut que, pendant une certaine période, soit du vivant même de Jésus, soit après sa mort, il ait couru certaines rédactions fragmentaires de ses miracles ou beaucoup de collections isolées et peu étendues de ses maximes ou de ses paraboles, il est clair que par leur existence seule on ne saurait rendre intelligible tout au moins l'ordre identique ou analogue qui règne dans la plus grande partie des trois Évangiles. Il faut donc supposer, semble-t-il, de toute nécessité, antérieurement à ces trois écrits, un autre document écrit, ou établir entre eux un rapport mutuel de dépendance.

Supposons un autre document écrit (1). Il sera, ainsi que nous l'avons dit, rédigé en araméen ou en grec. Le document rédigé en araméen est exclu ; car comment trois traducteurs différents, sans se consulter l'un l'autre, seraient-ils arrivés si fréquemment à une formule identique ? Reste un évangile antérieur, en grec. Comment imaginera-t-on cet Évangile ? Nous avons vu que Mathieu et Luc sont beaucoup plus étendus que Marc, et contiennent une forte proportion d'éléments, quelques-uns narratifs, le plus grand nombre discursifs, que Marc ne contient pas. Imaginerons-nous un document antérieur plus complet que Marc et d'où viendrait sinon tout le surplus de Mathieu et de Luc, du moins tout ce que Mathieu et Luc ont de commun, dans leur surplus (2)?

(1) Bien entendu, je ne parle encore que des *ressemblances* entre les trois synoptiques ; pour expliquer leurs différences, il faut bien supposer d'autres documents qu'eux-mêmes.

(2) Il y a en effet, nous l'avons déjà indiqué, dans ce qui est surplus

Il est alors très difficile de comprendre pourquoi Marc l'aurait ainsi mutilé. Marc, nous le verrons plus tard, n'a pas l'apparence ni l'allure d'un abréviateur, quoiqu'on ait souvent soutenu qu'il en était un. Mais, s'il n'y aurait point d'invraisemblance criante à supposer que, dans tel ou tel épisode, pour le détail, Marc eût abrégé un original plus complet, auquel Mathieu et Luc seraient demeurés plus fidèles, comment croire qu'il ait supprimé de longues parties essentielles ? Cela ne pourrait s'expliquer que pour des raisons dogmatiques, que rien, nous le verrons, ne permet d'attribuer à Marc. Si donc Marc n'a probablement pas abrégé un document antérieur, et, si, d'autre part, toute la substance de Marc, sauf cinq chapitres assez courts, se retrouve dans Mathieu et dans Luc, n'est-il pas très tentant de supposer que Marc est lui-même le document que Mathieu et Luc, venus après lui, ont utilisé ?

Cette hypothèse a mis longtemps à triompher, si simple qu'elle soit. Elle est aujourd'hui généralement acceptée, et elle constitue la donnée fondamentale sur laquelle reposent les autres hypothèses à l'aide desquelles se complète la solution du problème synoptique. Elle prête à certaines objections, que nous examinerons plus tard, et qui, nous le verrons, ne sont pas dirimantes. Nous nous contenterons pour le moment d'avoir constaté qu'elle offre un très haut degré de vraisemblance ; nous l'admettrons provisoirement, et, en la supposant admise, nous allons considérer individuellement chacun des trois Évangiles synoptiques. Nous examinerons si l'analyse des deux autres la confirme, mais en même temps nous les étudierons tous les trois d'une manière complète, sous leurs divers aspects.

par rapport à Marc, des morceaux qui ne figurent que chez Mathieu, d'autres qui ne figurent que chez Luc.

CHAPITRE III

L'ÉVANGILE DE SAINT MARC

Principaux commentaires récents : H.-B. Swete, *The Gospel according to Saint Marc*, Londres, 1905. — B. et J. Weiss, dans le commentaire du N. T. de Meyer, Gœttingen, 1901. — G. Wohlenberg, dans celui de Zahn, Leipzig, 1910. — Klostermann-Gressmann, dans celui de Lietzmann, Tübingen, 1907-19. — A. Plummer, Cambridge, 1914. — Le R. P. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire*, 3e éd., Paris, Gabalda. — Abrégé du même ouvrage, 3e éd., *ibid.* — A. Loisy, *L'Évangile selon saint Marc*, Paris, 1912.

Analyse. — L'Évangile selon saint Marc commence par une phrase nominale (1), dont l'objet est d'annoncer que l'auteur va écrire l'*Évangile de Jésus-Christ*, et de rattacher cet Évangile à une prédiction d'Isaïe (2) ; cette prédiction est elle-même relative (du moins c'est ainsi que l'auteur l'entend) au *Précurseur*, c'est-à-dire à Jean le Baptiste. La prédication du Baptiste est aussitôt racontée : Jean prêche le baptême de *pénitence pour la rémission des péchés* ; il annonce la venue d'un *plus fort que lui*, qui baptisera *non dans l'eau*, mais *dans le Saint-Esprit*.

Alors apparaît Jésus, qui vient de Nazareth, pour se faire baptiser dans le Jourdain, et que l'Esprit, aussitôt après son baptême, pousse au désert où il jeûne quarante jours. Tout ce début, dans sa brièveté, est très sû-

(1) On a fait de bien vaines difficultés au sujet de cette annonce sans verbe.

(2) L'auteur cite un texte qui mêle à de l'*Isaïe* du *Malachie* ; ses successeurs le corrigeront.

rement conduit et révèle, nous le verrons, de la manière la plus nette, les intentions de l'auteur. Aucun plan n'est indiqué ; aucun plan ne sera marqué dans la suite expressément ; le passage d'un épisode à l'autre se fait habituellement, comme dans chaque épisode entre les phrases successives, par l'emploi de la plus simple des conjonctions : *et*, καί. Le tour général du récit, l'emploi de quelques formules (*après ceci*, *après cela* etc.), font entendre clairement que l'auteur n'a pas d'autre prétention que de suivre l'ordre chronologique. C'est une autre question de savoir si ses sources lui permettaient de le reconstituer sûrement, et si certains groupements de récits ne lui ont pas été suggérés plutôt par l'analogie de leurs thèmes. Il est possible qu'il en ait été ainsi parfois, mais les divisions que les critiques établissent en partant de cette observation n'ont pas une signification considérable. Au fond, nous sommes en présence d'un récit continu, où la suite des faits amène parfois des étapes, mais où l'auteur n'a pas lui-même marqué volontairement des articulations.

Revenu du désert, après l'arrestation de Jean, Jésus prêche en Galilée l'*Évangile de Dieu*, c'est-à-dire l'accomplissement des temps, et l'approche du royaume de Dieu. Sur les bords de la mer de Galilée (lac de Génésareth), il recrute ses premiers disciples, des pêcheurs, d'abord les deux frères Simon et André, puis les deux frères Jacques et Zébédée. Il va à Capharnaüm, enseigne les samedis à la synagogue *comme quelqu'un qui a de l'autorité* (qui est accrédité), non comme les scribes. L'esprit impur qui est dans un démoniaque le reconnaît et le proclame le Saint de Dieu. Ce premier miracle est suivi immédiatement de la guérison de la mère de Simon ; puis de celle de beaucoup de malades et de démoniaques, première grande manifestation publique de sa puissance, après laquelle Jésus se retire encore au désert pour prier. Ramené par Simon, il continue sa prédication en Galilée, guérit un lépreux, puis, à Capharnaüm, un paralytique.

Avec cette guérison du paralytique, au début du chapitre II, commence un de ces ensembles où l'on a pu reconnaître un groupement de récits illustrant le même thème, le thème étant ici la résistance que Jésus rencontre, après ses premiers succès. Avant de guérir le paralytique, Jésus lui remet ses péchés, ce qui fait murmurer les scribes ; après avoir appelé à lui Lévi le publicain, il scandalise des *scribes pharisiens*, parce qu'il boit et mange avec des pécheurs ; il traverse, un jour de sabbat, des champs où ses disciples coupent des épis, et choque de nouveau les Pharisiens ; enfin il guérit un homme dont la main est desséchée, également un jour de sabbat ; ce dernier miracle exaspère les *Pharisiens* et les *Hérodiens*, qui déjà complotent sa perte (II.-III, 6).

Cependant le succès de Jésus s'étend, et il attire à lui des foules venues de Jérusalem, d'Idumée, d'au delà du Jourdain, de la région de Tyr et de Sidon. Sur les bords du lac, ayant une barque à sa portée à cause de la multitude qui le presse, il multiplie les guérisons de démoniaques, en intimant toujours aux esprits impurs une défense de révéler qui il est. Gravissant la montagne, il y institue le collège des *Douze*, pour prêcher et chasser les démons par leur entremise (III, 6-20).

Il revient *à la maison* (c'est-à-dire à Capharnaüm), et les *siens* arrivent (sans doute de Nazareth), pour s'emparer de lui, disant qu'il a perdu le sens. C'est alors qu'à des scribes *descendus de Jérusalem* Jésus démontre qu'il n'est pas possédé de Béelzéboul, comme ils le disent. L'épisode se termine par le refus de Jésus de suivre sa mère et ses frères (III, 20-35).

Jusqu'à ce moment, nous avons vu agir Jésus ; nous avons appris qu'il prêchait ; mais nous n'avons pas eu d'échantillon de son enseignement. Au chapitre IV (1-34), dans une scène qu'il situe sur le rivage du lac, Marc prête à Jésus, prêchant dans une barque, une série de paraboles ou de maximes (parabole du *semeur*, avec son explication ; — parabole de la *lumière sous le boisseau* ;

— maxime sur la *mesure* ; — comparaison du *royaume de Dieu et de la graine* ; — du même *royaume* et du *grain de moutarde.*) Mais en même temps qu'il nous fait connaître en partie cet enseignement de Jésus, Marc en réserve l'intelligence aux disciples et met dans la bouche de Jésus l'affirmation que l'emploi de la *parabole* a pour objet de maintenir les foules endurcies dans leur aveuglement.

Ce prêche de Jésus est suivi du miracle de la tempête apaisée et de la guérison du démoniaque de Gérasa (1) (histoire du troupeau de cochons) ; puis, après le retour de Jésus en Galilée, de la guérison de la fille de Jaïre (à laquelle est jointe l'anecdote de l'hémoroïsse) ; puis de la visite de Jésus à Nazareth (IV, 35, VI, 6). Dans tout cela encore, aucun autre ordre n'est envisagé que l'ordre chronologique, que Marc d'ailleurs disposât ou non de documents qui lui permissent de le reconstituer. Il est exact que pendant ce temps Jésus rencontre parfois des difficultés ; mais c'est, je crois, prêter à l'auteur un plan trop savant, que d'imaginer qu'il a voulu opposer délibérément à une première période de succès rapides une période d'échecs, au moins relatifs (2).

Jésus continue sa tournée de prédication ; il envoie en mission les *Douze*, deux par deux, après leur avoir intimé ses instructions. Marc interrompt alors la trame de son récit pour revenir à Jean le Baptiste et rapporter sa mort (VI, 6-30). Le retour des apôtres auprès de Jésus est suivi de la première multiplication des pains (cinq pains et deux poissons pour cinq mille hommes) ; puis Jésus traverse le lac jusqu'à Bethsaïda, monte sur la montagne pour prier et rejoint miraculeusement les siens en marchant sur la mer ; il se rend par terre à Génésareth et prêche ou guérit dans toute la région (VI, 30-36). C'est alors que les *Pharisiens* et *quelques scribes venus de Jéru-*

(1) Gérasa est dans le *Décapole* ; Mathieu donne *Gadara* et Luc *Gergésa*.
(2) Comme le fait M. Goguel par exemple, p. 284 et *alias*.

salem lui reprochent de ne pas observer les rites de purification avant le repas (1). Jésus oppose son point de vue au leur et les quitte pour rejoindre la foule, à laquelle il adresse quelques mots inspirés par la critique des Pharisiens ; mots que Marc appelle assez improprement parabole, et que Jésus explique à part aux disciples (VII, 1-24). Jésus s'éloigne alors de la Galilée, pour remonter vers le Nord, en Phénicie, jusqu'à la région de Tyr, où il guérit la fille de la Syrophénicienne, quoiqu'elle ne soit pas Juive ; puis gagnant la région de Sidon, il revient vers le lac par l'Est, en traversant la *Décapole.* Il guérit un sourd-muet en mettant ses doigts dans ses oreilles, en crachant, et en touchant sa langue ; il accomplit ensuite la *seconde* multiplication des pains (sept pains et quelques petits poissons pour quatre mille hommes). Il se rend, en traversant le lac, à Dalmanoutha (2) ; là il refuse un *signe* aux Pharisiens qui le réclament, et comme ses disciples n'ont avec eux qu'un seul pain, il rappelle et commente les deux miracles antérieurs. De retour à Bethsaïda, il rend la vue à un aveugle, par deux guérisons progressives (VII, 15, VIII, 2-7).

Dirons-nous que là commence une seconde partie de l'Évangile, caractérisée par ce que, tandis que dans la première Jésus s'est adressé au peuple, et sans succès, maintenant il va réserver son enseignement à ses disciples (3) ? L'historien de la vie de Jésus peut avoir intérêt à noter ces contrastes qui ressortent plus ou moins clairement du récit. L'historien de la littérature est obligé de constater que Marc lui-même ne les souligne en aucune façon. Il n'y a pas plus ici qu'ailleurs de point d'arrêt marqué par l'auteur. Le récit continue à couler, onde par onde, d'un rythme ininterrompu.

(1) Marc donne à ce propos (VII, 3) l'explication de ce rite, en des termes qui montrent clairement qu'il ne s'adresse pas à des lecteurs juifs.

(2) Localité mal identifiée

(3) GOGUEL, p. 285.

Si l'auteur ne l'a pas souligné autrement, il n'en est pas moins sûr que le premier épisode qui se présente à nous a une importance capitale. Jésus est de nouveau hors de la Galilée, en pays païen, en Cœlésyrie, dans la région de Césarée de Philippe. Là il se fait reconnaître par les Apôtres comme le Messie, tout en leur interdisant de révéler ce secret ; là aussi il leur annonce les souffrances, la mort, la résurrection du Fils de l'Homme. Comme Pierre s'étonne, Jésus le blâme ; puis s'adressant à la *foule* aussi bien qu'aux disciples, il l'exhorte en termes qui sont en rapport, quoiqu'ils restent voilés, avec l'avertissement donné tout à l'heure aux disciples et il prédit que quelques-uns des assistants verront l'avènement du royaume de Dieu (VIII, 27 — IX, 2). Six jours après (une des rares indications précises de chronologie, tout au moins relative, que contiennent les *Évangiles*), se place l'épisode de la *Transfiguration* (IX, 2, — 14), suivi de la guérison du démoniaque que les disciples n'avaient pu soulager (IX, 14). Tandis que Jésus parcourt de nouveau la Galilée, en se dissimulant, il renouvelle à ses disciples l'annonce de sa mort et de sa résurrection (30-32) puis de retour à Capharnaüm, il leur enseigne l'humilité en plaçant au milieu d'eux un jeune enfant, et prononce la parole : *Celui qui n'est pas contre nous est avec nous*, suivie de l'instruction sur le *scandale*, et du mot sur le *sel* (33-50). Le chapitre X mène Jésus « vers les frontières de la Judée, et au delà du Jourdain », accompagné d'une grande foule, *qu'il instruit.* L'intervention des *Pharisiens* provoque l'instruction sur le divorce, suivie de l'épisode des enfants, et de celui de l'homme qui demande le moyen de gagner la vie éternelle (X, 1-31). La marche vers Jérusalem continue, l'exposé demeurant toujours purement narratif, sans que Marc se préoccupe d'éclairer les motifs qui décident Jésus à ce voyage autrement qu'en lui prêtant une nouvelle prédiction, plus détaillée, relative au sort qui l'attend là-bas : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir

et donner sa vie comme rançon pour beaucoup » (45).

La petite troupe arrive à Jéricho, et, à la sortie de la ville, Jésus rencontre Bartimée l'aveugle, qui le supplie en l'appelant : Fils de David. Il le guérit. Aux abords de Jérusalem, à Béthanie, près du jardin des Oliviers, il envoie deux des disciples prendre au bourg voisin le poulain qui servira à son entrée. Il entre à Jérusalem sur cette monture, tandis que beaucoup d'habitants jonchent les rues d'étoffe ou de feuillage et que son entourage, le précédant ou le suivant, chante l'*hosanna*. Il se rend immédiatement au temple, mais se borne à le visiter, et comme l'heure est tardive, revient à Béthanie avec les *Douze*.

Pour le lendemain, Marc raconte d'abord la malédiction du figuier, puis la seconde visite au Temple, avec l'expulsion des marchands, le renversement des tables des changeurs et des sièges des vendeurs de colombes, la défense qu'intime Jésus de traverser le sanctuaire avec un fardeau ; tout cela accompagné d'un prêche, qui, non moins que ces actes, soulève contre lui les grands-prêtres et les scribes. Le soir, retour à Béthanie, avec passage devant le figuier qui s'est desséché. Le troisième jour, discussion entre Jésus et les prêtres qui lui demandent ses titres. Jésus répond habilement en les questionnant eux-mêmes sur le baptême de Jean. Puis, il leur dit une parabole qui les vise : celle de la vigne. Les prêtres envoient alors quelques Pharisiens et Hérodiens lui poser la question, qu'ils croient périlleuse, sur le cens dû à César ; question qu'il résout sans donner aucune prise contre lui. A leur tour les Sadducéens n'ont pas plus de succès, avec leur question sur la femme aux sept maris et la résurrection. Ce n'est plus dans un esprit d'hostilité qu'un scribe l'interroge sur le plus grand commandement, et obtient une réponse qu'il approuve vivement, ce dont Jésus le loue. A ce groupe d'épisodes se relie encore : 1° la péricope où Jésus paraît refuser le titre de Fils de David, en se fondant sur le premier verset du Psaume 110 ; 2° le blâme contre

l'ambition et l'avarice des scribes ; 3° le denier de la veuve; et, au moment où Jésus quitte le Temple, 4° la parole sur la destruction de celui-ci (x, 46, xiii, 3). Cette parole incite Pierre et Jacques, Jean et André, quand tous, au retour, sont sur le mont des Oliviers, d'où ils voient le Temple en face d'eux, à questionner leur maître sur la date de l'événement et le signe qui l'annoncera. Jésus répond par une longue prédiction que l'on appelle généralement du nom de *petite apocalypse* (5-37). Nous reviendrons sur ce morceau quand nous nous demanderons quelle peut être la date de l'Évangile.

Avec le chapitre xiv, commence le récit de la Passion, qui, comme nous l'avons déjà noté, constitue un ensemble dont les parties sont plus étroitement liées que partout ailleurs. Ce récit, où l'émotion et la grandeur naissent de la simplicité même, commence deux jours « avant la Pâque et les azymes », par le complot des grands-prêtres et des scribes. Pendant ce temps, a lieu, à Béthanie, chez Simon le Lépreux, la scène de la femme qui verse sur la tête de Jésus son vase de nard, suivie du départ de Judas et de sa trahison. « Le premier jour des azymes, jour où l'on sacrifie la Pâque », Jésus fait préparer et célèbre *la Cène*, après laquelle, sur le mont des Oliviers, il prédit le reniement de Pierre. A Gethsémani, en compagnie de Pierre, de Jacques et de Jean, il souffre son agonie, et, lorsque, pour la troisième fois, il réveille les disciples endormis, Judas apparaît avec la troupe qui vient l'arrêter. Un seul des amis de Jésus tente de résister, et coupe l'oreille d'un valet du grand-prêtre. Abandonné de tous, y compris le jeune homme qui, revêtu d'un drap, s'enfuit en le laissant tomber, Jésus est conduit devant le grand-prêtre, les prêtres, et les scribes, Pierre l'accompagnant de loin. On cherche en vain d'abord un témoignage contre lui ; à la question sur la parole qu'on lui prête relativement au renversement du temple, il oppose le silence qu'il a gardé depuis le début de la comparution. A la question du grand-prêtre :

Es-tu le Christ, le fils du Béni ? il répond par une affirmation et par l'annonce de la venue du Fils de l'Homme sur les nuées. Cette réponse décide de la sentence. La séance levée, Jésus est livré aux outrages des soldats, tandis que Pierre le renie. Le lendemain, de bonne heure Jésus est mené devant *tout le sanhédrin*, enchaîné, et livré à Pilate, qui l'interroge. Jésus ne répond qu'à la première question : Es-tu le roi des Juifs ? Il réplique : C'est toi qui le dis. Vient alors l'épisode de Barrabas, la tentative de Pilate pour résister aux instances des Juifs, puis sa décision (xiv-xv, 15).

La fin du chapitre xv contient la scène de la couronne d'épines ; la marche de Jésus au supplice, avec l'épisode de Simon de Cyrène ; le supplice sur le Golgotha, auquel assistent seules, de loin, Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques le mineur et de Joseph, et Salomé ; puis l'ensevelissement du cadavre par Joseph d'Arimathie, assisté de Marie-Madeleine et de Marie, mère de Jésus. Le chapitre xvi raconte la visite des trois femmes, le lendemain du sabbat, au sépulcre, où l'Ange (le jeune homme assis) leur annonce la résurrection, et leur prescrit de dire à Pierre et aux disciples que Jésus va les devancer en Galilée. Mais elles « ne dirent rien à personne ; car elles craignaient ». Avec ce huitième verset se termine le texte authentique. Les versets 9-20 (1) sont une interpolation unanimement reconnue.

Intégrité de l'Évangile. — Son auteur et sa date. — Ses sources. — Ses tendances. — Cette analyse, qui contient l'essentiel, permettra d'abréger partiellement celles des deux autres *Synoptiques*. Elle n'a pas pour objet principal, comme beaucoup de celles que contiennent les *Manuels* et les *Introductions*, d'étudier, à travers Marc, la vie de Jésus ; elle a pour objet d'étudier un Évangile. Elle

(1) Voir, au sujet de ces versets, *le fragment de Détroit* (édité par Swete, dans le fascicule 31 de la collection Lietzmann) ; il semble qu'il y ait eu deux rédactions de cette fin apocryphe.

permet d'entrevoir les caractères du récit historique chez Marc, et les tendances du narrateur. Il importe maintenant de préciser tout cela.

Une question préalable est de savoir si l'Évangile nous est parvenu 1° sans mutilation ; 2° sans retouche. Sur le premier point, un critique (1) notamment a avancé qu'il avait dû se perdre quelques feuillets non seulement à la fin du livre (opinion déjà soutenue avant lui par d'autres), mais aussi au début, où aurait primitivement figuré un récit de la naissance et de l'enfance, et après le verset 21 du chap. III. L'absence de toute histoire de Jésus avant son baptême doit être considérée chez Marc nullement comme un accident, mais au contraire comme un des principaux traits caractéristiques, et les difficultés que l'on a soulevées au sujet de la phrase initiale sont imaginaires. Il en est de même de celles que l'on objecte au verset III, 21. La question est plus délicate pour ce qui concerne la fin. Le morceau XVI, 9-20, est à rejeter pour diverses raisons : 1° parce qu'il manque dans deux manuscrits importants, dans la version syriaque, et dans quelques autres documents ; 2° parce qu'il est en contradiction avec ce qui précède, dans le chapitre XVI ; 3° parce qu'il semble avoir été fabriqué uniquement avec des données empruntées aux autres Évangiles, notamment à Luc. Mais est-il une addition ou une substitution ? Les raisons par lesquelles on appuie cette seconde hypothèse — la brusquerie que présente l'arrêt si on le place au verset 8, après les mots : « car *elles* (les femmes) craignaient » ; l'incertitude qui planerait sur la réalité de la résurrection si les apparitions n'étaient pas racontées — sont assez faibles. Tout l'essentiel est dit avant le verset 8, et la déclaration de l'ange atteste suffisamment pour les fidèles le fait de la résurrection ; la remarque sur la crainte des femmes peut répondre à certaines discussions qui durent s'élever sur la valeur des témoignages qui

(1) SPITTA ; cf. GOGUEL, *Les Synoptiques*, p 184.

l'établissaient, et sur certaines contradictions dans ces témoignages relativement à l'époque et au lieu des apparitions. Il est impossible de prouver, il est vrai, que le chapitre final n'a pas été mutilé ; mais il est difficile de prouver qu'il l'a été. La preuve, à mon sens, n'a pas été fournie.

Si l'ouvrage ne nous est probablement pas parvenu incomplet, faut-il admettre par contre qu'il a subi des retouches ou reçu des additions ? Nous verrons, en parlant de Luc et de Mathieu, quelles sont, une fois admis l'hypothèse que tous deux ont utilisé à la fois Marc et un autre document antérieur, les difficultés qui demeurent inexpliquées. Certains critiques ont cru possible d'échapper à la plupart d'entre elles en imaginant une première rédaction de Marc qui ne nous aurait pas été conservée ; nous n'aurions qu'une rédaction retouchée, différente de celle qu'auraient connue les deux autres Évangélistes, à moins qu'il ne fallût supposer que l'un des deux ait connu la première rédaction, l'autre la seconde. Les difficultés invoquées permettent, nous espérons le montrer bientôt, d'autres interprétations. En rejetant l'idée de la disparition d'un texte primitif, on a soutenu que notre Évangile avait cependant été interpolé en deux ou trois endroits. M. Goguel (1), par exemple, croit que dans le récit des événements qui précèdent la Passion, la division en journées et le séjour de Jésus à Béthanie représentent des retouches, que révèlerait la comparaison avec Luc ; la même comparaison en ferait apercevoir aussi dans le morceau que l'on désigne sous le nom de *Petite Apocalypse*. Mais les faits sur lesquels il fonde son opinion peuvent encore s'expliquer différemment. Au total, nous sommes assurément trop ignorants sur l'histoire de la transmission primitive des Évangiles pour avoir le droit d'affirmer que le texte de Marc n'a pas été modifié en quelques endroits par des retouches impor-

(1) P. 300 et suiv.

tantes ; mais il nous est impossible de retrouver sûrement la trace de ces altérations.

De quels documents Marc a-t-il disposé lui-même, et quelles sont les intentions qui l'ont guidé dans la composition de son œuvre ? Il est plus aisé de répondre à la seconde question qu'à la première. Comment arriverions-nous à discerner les sources de Marc, puisque lui-même ne nous donne aucune indication, même voilée, à leur sujet, et puisque nous ne pouvons plus faire usage, quand nous le considérons isolément, de la méthode comparative qui vient à notre aide quand nous étudions le problème synoptique ? Il conviendra donc d'être très prudent et de se contenter de quelques observations très générales.

D'ailleurs, avant d'entrer dans l'étude intrinsèque de notre Évangile, demandons-nous si la tradition nous fournit des informations précises sur son auteur, et si nous pouvons déterminer, au moins approximativement, la date de sa composition. Nous connaissons à Jérusalem par les *Actes* (xii, 12) un *Jean-Marc*, fils de Marie, dans la maison de laquelle Pierre se réfugie, après sa libération miraculeuse (1). Un *Jean-Marc* (2) accompagne d'abord Paul et Barnabé dans leur première mission ; il les quitte à Pergé et son départ est une occasion de conflit entre les deux apôtres (*ib.* xxii, 25 ; xiii, 5 ; 13 ; xv, 37, 39). Nous retrouvons un *Marc*, cousin de Barnabé, auprès de Paul, pendant sa captivité (*Ép. aux Col.* iv, 10 ; *Ép. à Phil.*, 24 ; *Ép. II Tim.*, iv, 11). Ce Marc n'est pas avec Paul, qui le réclame. Dans la première *Épitre de Pierre*, v, 13, Pierre appelle Marc *mon fils*. Il est vraisemblable que dans ces divers passages il s'agit bien du même personnage (3). Fils d'une femme qui est du nombre des

(1) Quoiqu'on pense de la valeur de ce récit, les noms de personnes qu'il contient ne sont pas suspects par eux-mêmes..

(2) Exactement il est appelé Jean Marc, xii, 25, xv, 37 ; Jean, xiii, 5, 13 ; Marc, xv, 39).

(3) Cf. à ce sujet Goguel, p. 274 et suiv.

fidèles groupés autour de Pierre, cousin de Barnabé, amené sans doute par celui-ci à Paul, brouillé momentanément avec Paul, puis réconcilié avec lui, nous le trouvons également dans l'entourage de Pierre. Ce Jean-Marc est donc un des personnages importants, au second rang tout au moins, de la première génération chrétienne, et il a été assez bien placé pour être informé sur Jésus, surtout par ses relations avec Pierre.

Le seul témoignage ancien que nous ayons sur l'Évangile de Marc le met en effet sous la garantie de l'apôtre Pierre. Ce témoignage nous a été conservé, comme tout ce que nous savons sur la littérature chrétienne primitive, par Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* (1). Il provient de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, qui a écrit, vraisemblablement vers le second tiers du IIe siècle, cinq livres intitulés : Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, *Explications des paroles du Seigneur*. Papias, dont Eusèbe fait peu de cas et qui semble bien avoir été tout le contraire d'un esprit critique, est devenu, surtout depuis Schleiermacher, pour la critique moderne, un témoin de premier rang, dont le témoignage est du reste très diversement interprété. Quoique vaille ce témoignage, il est unique. L'originalité de Papias est que, quoiqu'il connût des Évangiles écrits, il se faisait un principe de recourir avant tout à la tradition orale, en laquelle il voyait, selon son expression, dont le second terme au moins est singulier, l'histoire « vivante et *durable* ». Nous aurons mainte occasion de reparler de lui, notamment au sujet de l'Évangile de Jean ; c'est lorsque nous le rencontrerons, à sa date, dans notre *Histoire*, que nous nous expliquerons complètement sur son compte. Il fait appel aux dires de ceux qu'il appelle les *anciens*. Vu la date où Papias a écrit, il faut donner raison à Eusèbe (*loc. cit.*) qui conclut que ces *anciens* ne peuvent être les Apôtres, mais appartiennent à la seconde génération chrétienne.

(1) III, 39, 15.

Papias ne nous apporte le témoignage apostolique qu'au second degré ; malgré cette réserve, malgré ce que nous apercevons, à travers Eusèbe, de la médiocrité du témoin, nous devons tenir assez grand compte d'un témoignage relativement ancien, et unique.

Papias s'exprime sur l'Évangile de Marc dans les termes suivants : « Et voici ce que disait le presbytre (1) : Marc, devenu l'interprète de Pierre, écrivit exactement, autant qu'il s'en souvenait (2), mais non selon l'ordre, les paroles ou les actes du Seigneur. Car il n'avait ni entendu ni accompagné le Seigneur, mais plus tard, comme je l'ai dit, Pierre. Celui-ci faisait ses instructions selon les besoins, non comme s'il eût fait une composition des discours du Seigneur, en sorte que Marc n'a commis aucune faute s'il en a écrit une partie ainsi qu'il s'en souvenait. Il n'eut en effet qu'un souci, c'est de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de ne pas se tromper sur quelque point en le rapportant ».

Ce témoignage de l'*ancien* comprend-il seulement la première phrase, ou tout le morceau ? Il est malaisé de se prononcer sûrement, quoique la première opinion paraisse préférable ; plus d'un détail peut prêter à la discussion, le style de Papias (ou de l'ancien) étant assez gauche. *Marc, interprète de Pierre*, signifie sans doute, que, Pierre ne parlant qu'araméen, Marc savait le grec. On est un peu surpris de la remarque sur le manque d'ordre : ce n'est pas précisément l'ordre qui manque dans l'Évangile de Marc ; ce sont des données chronologiques exactes qui précisent et justifient cet ordre. Les deux points importants sont que Marc est donné pour tenir son information de Pierre et pour l'avoir reçue de lui non pas à Jérusalem, mais à une époque postérieure, pendant que

(1) Lequel ? Ce n'est pas très clair, d'après la manière dont Eusèbe introduit la citation.

(2) Ce sens — plutôt que celui : tout ce que Pierre avait mentionné — semble recommandé par la reprise de l'expression plus bas.

Pierre accomplissait ses missions chez les Gentils (1).

Je n'ai pas surfait les titres de Papias à notre créance ; ils ne sont pas imposants. Confrontée avec le texte de Marc, la tradition qu'il nous a transmise, ne se heurte, il faut le reconnaître, à aucune objection très grave. Quel que soit le rédacteur de la 1re *Épître* de Pierre, son témoignage rend certains les rapports de Pierre et de Marc. Marc, employé par Paul dans sa première mission, devait savoir le grec. La composition de son Évangile ailleurs qu'en pays sémitique, qu'en Judée notamment, n'est guère douteuse, vu les explications qu'il se croit obligé de donner parfois à ses lecteurs ; quelques latinismes peuvent même incliner à penser — sans y obliger — qu'elle s'est accomplie en Occident, et dès lors on songe volontiers à Rome (2). L'absence de points de repère chronologiques précis se concilie aisément avec la donnée d'après laquelle la documentation proviendrait des instructions de Pierre, où les faits, les paraboles, les maximes, les miracles auraient été rapportés nullement en vue de faire connaître *l'histoire* de Jésus, mais pour appuyer la doctrine. Seulement, contrairement à ce que dit Papias, Marc s'est préoccupé de mettre un ordre dans ces fragments, qu'il ne s'est pas borné à coudre bout à bout ; cet ordre manque de justification et ne paraît pas s'imposer partout ; mais à regarder les grandes lignes, il est clair, logique, vraisemblable ; il constitue un des principaux mérites de l'Évangile.

Papias ne nous apprend rien sur la date, et il est plus difficile que certains ne le croient de la déduire, même approximativement, de l'étude intrinsèque du livre.

(1) Cela résulte du fait que Marc est donné pour son interprète.

(2) Par exemple, VII, 3-5, ou encore XI, 23. La tradition qui fait de Marc le premier évêque d'Alexandrie est de valeur fort incertaine. L'idée que Marc est le jeune homme qui s'enfuit de Gethsémani en laissant aux mains des soldats le drap dont il est revêtu est une fantaisie qui peut séduire des esprits imaginatifs, mais qu'on ne peut pas plus démontrer que réfuter.

Ceux qui le jugent possible se servent du morceau que nous avons appelé la *petite Apocalypse*, c'est-à-dire de la prédiction (XIII, 5-37) que Jésus, le second soir de son séjour à Jérusalem, fait à ses disciples, sur le mont des Oliviers. Cette prédiction suit, nous l'avons vu, l'annonce de la destruction totale du Temple et répond à la question posée par Pierre : Quand tout cela s'accomplira-t-il, et quel signe l'annoncera ? On prétend que cette réponse vise la prise de Jérusalem par Titus, et on date l'Évangile soit de la période qui précède immédiatement cette catastrophe, quand on interprète le texte en ce sens qu'elle est prévue, regardée comme imminente, ou de celle qui suit, quand on veut que la prophétie soit *ex eventu*. Mais la *petite Apocalypse* est un morceau extrêmement vague, comme toutes les Apocalypses, et où les signes promis restent enveloppés d'épaisses ténèbres, du reste voulues. Le discours de Jésus, on l'a souvent remarqué, est moins une réponse directe à la question de Pierre qu'une prédiction beaucoup plus générale sur les derniers temps : faux prophètes, guerres (entre tous les peuples), tremblement de terre, famines, persécutions, abomination de la désolation (ceci dans une phrase d'un caractère tout conventionnel, que trahit la formule : que celui qui *lit* comprenne), division probable de la catastrophe en trois étapes (1) (commencement des douleurs, la grande épreuve, le dénouement par un désastre cosmique et la venue du Fils de l'homme), tout cela s'accumule en un désordre qui est la loi du genre et ne permet aucune application précise. Reste le mot de Jésus sur la destruction du temple ; il est impossible de prouver qu'il ne provient pas de Jésus lui-même, qu'il appartient à l'Évangéliste, et, en ce cas, de discerner s'il est une prévision d'un événement qu'assez longtemps avant qu'il se produisît on a pu redouter, ou une prophétie *ex eventu*.

(1) Ou en deux ?

Si Papias, en disant que Marc a écrit de mémoire les souvenirs de Pierre, entend bien (et il ne peut guère en être autrement) que Marc a écrit après la mort de celui-ci, ce ne peut donc être au plus tôt que vers 70. Les vraisemblances générales n'inclinent pas à descendre beaucoup plus bas. Disons dès maintenant que le développement de la littérature chrétienne primitive a dû être très rapide. Les deux motifs qui ont autrefois poussé les critiques à retarder jusqu'au IIe siècle, et parfois fort avant dans ce siècle même, la rédaction des écrits du N. T., étaient qu'ils exigeaient d'une part un long temps pour l'élaboration de la légende, pour la formation des récits de miracles, et de l'autre qu'ils n'en exigeaient pas moins pour la constitution de la hiérarchie ecclésiastique dont certains de ces livres portent trace. Ces deux considérations n'ont aucune force. Laissons de côté toute discussion philosophique sur la possibilité du miracle. Qu'on l'admette ou qu'on la nie, on doit confesser que tout ce que nous savons sur la propagation de la croyance à des miracles modernes (La Salette, Lourdes, etc.), nous prouve que cette propagation est très rapide, du vivant même des miraculés. Il n'est pas moins certain qu'il s'est formé de très bonne heure des communautés chrétiennes importantes, et qu'elles ont eu besoin d'un gouvernement. On a beau parler de l'attente de la fin du monde dans laquelle ont vécu les premiers chrétiens. Jamais cette attente, pas plus en l'an mille qu'au Ier siècle de notre ère (1), n'a empêché les sociétés de vivre, ni fait tomber la plume de la main des écrivains. Rien n'est plus raisonnable que ce retour vers la tradition en matière de chronologie, que Renan avait déjà en grande partie accompli, et auquel Harnack s'est associé. Si, dans l'entourage de Pierre, on a cru pouvoir se passer d'un Évangile écrit tant que Pierre vivait,

(1) A part des cas exceptionnels, comme celui que cite Hippolyte, et que nous mentionnerons plus tard.

aussitôt après sa mort, la hâte a dû être grande de mettre à l'abri de l'oubli ses précieux souvenirs. Si Pierre a péri dans la persécution de 64, le petit livre de Marc peut être antérieur de quelques années à 70.

Si Marc est le Jean-Marc des *Actes*, le Marc de l'*Épître* de Pierre, le Marc des *Épîtres* de Paul, il a eu bien des moyens de s'informer sur la vie et la prédication de Jésus. Mais il n'est pas un témoin oculaire ; il nous transmet la tradition telle qu'elle s'était déjà élaborée, sous l'influence des réflexions qu'avaient suscitées la mort de Jésus et la croyance à sa Résurrection. A-t-il seulement reçu les enseignements de sa mère, ceux de Paul, de Barnabé, de Pierre, c'est-à-dire des informations orales ? Ou bien a-t-il eu en mains déjà des documents écrits ? A l'époque où il a écrit, aux alentours de 70, il devait certainement exister déjà des documents de ce genre, récits fragmentaires sûrement, peut-être même essais de reconstitution plus ou moins imparfaits d'une biographie. Il n'est pas impossible que Marc ait déjà possédé tel récit de miracle dans une rédaction provenant d'un autre que lui-même, quoique du même milieu ; il est surtout assez vraisemblable que la *Passion* avait été déjà rédigée avant lui (1). Mais ces documents n'ont sans doute pas pu être bien nombreux, et ils nous échappent. Il faut dire un mot cependant de l'un d'entre eux, que l'on reconstitue par hypothèse. L'étude comparée de Mathieu et de Luc a conduit, nous le verrons, la majorité des critiques modernes à induire qu'outre Marc, ces deux Évangélistes avaient employé un autre document principal, que les

(1) Ce qui rend nécessaire de croire à des sources diverses, c'est que l'*ordre* des faits paraît bien une création de Marc, qui relie des épisodes isolés ; c'est aussi, selon beaucoup de critiques, l'existence de *doublets*, c'est-à-dire de doubles rédactions différentes d'un même fait, prises plus tard pour le récit de deux événements distincts. En principe l'existence de ces doublets est assez vraisemblable ; mais on a singulièrement abusé de cette possibilité. Dans le texte de Marc, les deux multiplications des pains, avec leur entourage, sont l'exemple le plus acceptable d'un doublet.

uns conçoivent comme une simple collection de discours ou de maximes, les autres comme comprenant surtout des discours, mais aussi quelques parties narratives. Or, on a soutenu parfois aussi que Marc lui-même avait connu cet ouvrage, dont il n'aurait d'ailleurs fait qu'un usage très restreint. Pareille supposition, alors que cet ouvrage, comme nous le verrons plus tard, contenait, tel qu'on l'imagine, une matière si abondante et d'une si précieuse qualité, est d'une invraisemblance rare. Les faits qu'on appelle à son appui proviennent presque tous de particularités que Luc présente par rapport à Mathieu, et qu'on se refuse à expliquer par une utilisation que Luc aurait faite de Mathieu. Or, cette utilisation, nous le verrons plus tard, est infiniment plus probable que celle que Marc aurait faite, avec une discrétion si étrange, du document largement exploité par ses deux successeurs. Laissons donc cette supposition malheureuse.

Nous n'essaierons pas de préciser davantage les sources possibles de Marc ; les démarches par lesquelles la critique moderne poursuit trop souvent une solution minutieuse de ces sortes de problèmes sont audacieuses et incertaines. De telles recherches, conduites dans cet esprit, ont d'ailleurs — et c'est ce qui explique qu'on y mette tant d'acharnement — plus de rapport avec la reconstitution d'une biographie de Jésus qu'avec le jugement à porter sur la méthode des Évangélistes. Demandons-nous maintenant si Marc a été guidé, dans la composition de son œuvre, par quelques idées directrices, et si nous apercevons chez lui les éléments d'une théologie.

Il faut écarter tout d'abord, et tout le monde écarte aujourd'hui, la pensée que les divers Évangiles seraient autant d'œuvres tendancieuses, d'œuvres de combat, issues des oppositions que l'École de Tübingen, par exemple, avait imaginées au sein du christianisme primitif. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ne sont pas œuvres d'historiographie pure, mais d'enseignement. Le mot

même d'Évangile indique qu'ils renferment une doctrine ou plutôt qu'ils expriment une foi. Quelle est la foi de Marc ?

Elle s'indique avec la plus grande netteté dès le début de son livre : Jean le Baptiste est un prophète ; or il annonce lui-même qu'il ne fait que précéder un *plus fort* que lui ; ce n'est pas assez de dire qu'il annonce un plus *grand prophète* (1) que lui-même ; il est le précurseur de quelqu'un qui est *plus grand qu'un prophète*. Dès la première manifestation de Jésus à Capharnaüm, Marc explique l'impression produite par l'enseignement de Jésus, en disant qu'il n'enseignait pas comme les scribes, mais comme quelqu'un qui a « pouvoir » (I, 22), et le démoniaque, aussitôt après, l'appelle : *le Saint de Dieu*. Le titre que Jésus se donne le plus fréquemment à lui-même, à partir du ch. III, 10 (rémission des péchés et guérison du paralytique), est celui de *Fils de l'Homme*, emprunté au livre de *Daniel*, et qui semble à la fois être une sorte d'équivalent de celui de *Messie* et présenter celui qui le porte sous un aspect moins étroitement national. La raison pour laquelle Jésus, selon Marc, le choisit d'abord, ne semble d'ailleurs pas être due à une préférence doctrinale, puisque au ch. IX, 27-30, dans la scène qui se passe à Césarée de Philippe, tout en recommandant à ses disciples de se taire sur cette déclaration, il accepte de la bouche de Pierre le titre de Messie. Il est donc probable qu'il préfère celui de Fils de l'Homme comme moins compromettant, et Marc le lui donne de nouveau, aussitôt après la scène de Césarée, dans la prédiction des souffrances, de la mort et de la résurrection (31). Devant Pilate (XV, 2), Jésus accepte, au moins indirectement, le titre de Roi des Juifs, c'est-à-dire de Messie (2).

(1) Le titre de prophète n'est d'ailleurs pas donné par Marc à Jésus dans ce début, mais il lui est attribué implicitement dans le préambule du récit de sa mort (XI, 14-17), et explicitement XI, 32.

(2) Une des formules les plus intéressantes chez Marc est la parole de Jésus sur le Fils de l'homme, qui est venu non pour être servi,

Il y a là les éléments d'une doctrine, mais rudimentaire, et le caractère de cette doctrine paraît en accord avec l'ancienneté de l'Évangile de Marc, avec son antériorité par rapport à Mathieu et Luc. Cet Évangile est peut-être plus éloquent encore par ses silences que par ses affirmations ou ses suggestions. Il est très remarquable qu'il ne contienne aucune généalogie de Jésus, aucun récit de sa naissance, et qu'il débute brusquement avec l'introduction, aussi dogmatique qu'historique, qui a pour objet de rattacher Jésus à l'Ancien Testament par l'intermédiaire du Baptiste, en contant le baptême de Jésus. Ce baptême prend ainsi évidemment un relief que les miracles dont est entourée la naissance diminuent dans les deux autres Synoptiques ; il devient la première manifestation céleste par laquelle Jésus est accrédité. De plus, le récit du miracle qui accompagne le baptême est plus simple chez Marc que chez Mathieu et Luc : *Jésus voit* s'ouvrir les cieux, et l'esprit descendre comme une colombe. La phrase suivante sur la voix qui vient du ciel ne dit pas à qui cette voix s'adresse ni de qui elle est entendue. Chez Mathieu, la formule : « Les cieux s'ouvrirent, et il vit », permet déjà plus aisément de conjecturer que la foule aussi est témoin de partie au moins du miracle, et chez Luc la formule est plus générale encore. Peut-être y a-t-il là comme une gradation (1) analogue à celle — beaucoup plus nette du reste — que découvre la comparaison du verset 1, 27 : « Il guérit *beaucoup* de malades de diverses maladies », avec le verset 24 du ch. IV de Matthieu (2) : « Et ils lui amenèrent

mais pour servir, et pour donner sa vie *comme rançon de beaucoup*. Quel lien peut-elle avoir avec l'enseignement de Paul ? On en discute fort ; quoique l'idée qu'elle exprime n'ait pas été la propriété exclusive de l'apôtre des Gentils, il semble bien que Marc, son ancien compagnon, parle ici son langage.

(1) Cela n'est pas sûr cependant ; il se peut que ces variantes ne soient pas chargées de toutes les intentions que la critique moderne leur attribue.

(2) La scène n'est d'ailleurs pas placée au même endroit.

tous les malades qui souffraient de diverses maladies et épreuves, et les démoniaques et les lunatiques et les paralytiques, et il *les* guérit » ; — et le verset analogue de Luc, IV, 40.

D'une manière générale, l'Évangile de Marc donne l'impression d'être antérieur aux autres par certaines touches plus marquées de vérité concrète, notamment dans les récits de miracles. Les circonstances sont indiquées avec plus de précision, et aussi les attitudes; les moyens matériels dont Jésus use parfois, en plus de sa parole, sont signalés, sans que le narrateur du reste insiste jamais sur leur utilité, sans qu'il cesse de paraître attribuer en réalité toute la puissance thérapeutique de Jésus à la prière, à l'appel à la volonté du Père. Marc ne craint même pas de montrer une certaine résistance du démon, une certaine lenteur dans l'opération du miracle. Cela est sensible en particulier dans la guérison du malade que les disciples ont été incapables de soulager (IX, 24-29) (1). Dans la réflexion que Jésus leur fait, une fois rentré à la maison, quand ils expriment leur étonnement : ce genre (de démons) ne peut être chassé par aucun autre moyen que par la prière, Jésus s'exprime en termes qui semblent lui faire adopter une classification en quelque sorte savante des cas de possession, une sorte de technique de l'exorcisme. C'est peut-être le seul cas, dans les Évangiles, où l'on se sente tenté d'évoquer à titre de comparaison certains papyrus magiques.

Je ne crois pas, par contre, qu'on ait le droit de reconnaître un caractère primitif à l'Évangile de Marc, parce

(1) Écartons une objection qui peut venir à l'esprit. Si les Évangiles étaient, dans toute la force du terme, des œuvres littéraires, les traits de réalisme qui sont si notables dans celui de Marc pourraient provenir d'un certain goût de l'auteur ; mais il n'y a rien à quoi les Évangélistes soient plus indifférents qu'à la recherche du pittoresque. Il faut donc chercher plutôt l'explication de ces traits dans une fidélité plus grande à la tradition, dans un contact plus étroit avec les premières formes de cette tradition, pour tout dire, dans une ancienneté relative.

que l'auteur aurait voulu marquer une évolution dans la conscience messianique de Jésus. Marc est certainement très éloigné d'une pareille idée, et les critiques modernes qui la lui prêtent, sous quelque forme enveloppée que ce soit, lui prêtent leurs propres conceptions. Il y a un progrès dans la révélation successive du secret messianique, puisque Jésus n'emploie d'abord que l'expression de Fils de l'Homme, et ne parle que fort tard des souffrances, de la mort, de la résurrection. La scène de Césarée de Philippe marque assurément une étape dans l'instruction des disciples. Rien n'autorise à penser que Marc ait voulu suggérer, si discrètement que ce fût, qu'il s'est fait au même moment, ou peu avant, une lumière nouvelle dans la conscience même de Jésus.

Un caractère curieux de l'Évangile de Marc, c'est, par contre, la pauvreté relative de l'enseignement mis dans la bouche de Jésus, particulièrement de l'enseignement moral. Cette pauvreté est en relation directe avec la déclaration, placée si nettement dès la première manifestation de Jésus, qu'il enseigne comme quelqu'un qui « a un pouvoir », non à la manière des scribes. Le Jésus de Marc n'est pas principalement le Maître qui instruit ; il est, avant tout, le délégué de Dieu, venu pour annoncer l'approche de la fin des temps, jeter un appel à la pénitence, préparer l'avènement du Royaume. Sa parole a moins de douceur que de force ; il répudie sa famille naturelle et la remplace par ceux qui croient en lui ; il exige qu'on combatte le mal avec une énergie qui ne recule devant aucun moyen extrême : « Si ton œil te scandalise, arrache-le. » Il maudit le figuier qui ne porte pas de figues, même hors du temps normal ; il expulse les marchands du Temple. Il est un rude jouteur avec ses adversaires ; il ne se laisse ni embarrasser par leurs objections ni intimider par leurs menaces ; en quelques mots décisifs, il les réfute et les réduit au silence. Son enseignement devient plus abondant et plus précis à mesure que l'opposition qu'il rencontre se fait plus forte ;

à mesure qu'il se sent plus obligé de rompre avec le Judaïsme officiel. Ce conflit entre Jésus et les Juifs est un des éléments essentiels de l'exposé doctrinal de Marc. L'épisode de la Syrophénicienne, quelques autres détails encore — par exemple la fréquence des excursions de Jésus hors du territoire galiléen et juif — suggèrent, si elle n'est pas exprimée formellement, l'idée d'une prédication universelle. On croit entendre l'accent particulier de l'homme qui a accompagné Pierre et Paul dans leurs missions ; qui a vu l'expansion du Christianisme chez les Gentils, compris que l'avenir du Christianisme était là.

La forme littéraire : la composition et le style. — Notre analyse a montré combien la composition de l'Évangile de Marc est simple ; c'est une narration, dont la marche est commandée par la succession des événements. Sans doute, il nous est apparu que cette succession n'avait pas été, dans tous ses détails, fournie à Marc par la tradition ; soit qu'il ait utilisé les prêches de Pierre, qui découpaient la biographie de Jésus selon le besoin de l'instruction, soit qu'il ait eu même déjà certaines rédactions fragmentaires (quelque chose comme les *diégèses* de Schleiermacher) qui l'obligeaient à faire le même travail personnel de coordination, c'est lui qui, entre les grands points de repère que les événements principaux lui marquaient (prédication du Baptiste et baptême de Jésus, prédication en Galilée, mort de Jean, voyage à Jérusalem, Passion), doit être le plus souvent responsable de l'arrangement adopté. Quand on regarde à la loupe le texte, on a bien l'impression que certaines particularités trahissent des sutures imparfaites (1). Cette réserve faite, la composition a généralement quelque chose de net et de vigoureux, qui vient de ce qu'elle ne

(1) Voir notamment les premiers exemples cités par M. Goguel, p. 309-11. Ceux qui suivent pourraient plus aisément admettre d'autres interprétations.

vise à rien de plus qu'à raconter des faits. Quand un écrit (j'emploie exprès le mot le plus vague) est ainsi calqué en quelque sorte sur la réalité (exacte ou présumée), il n'y a pas à faire intervenir sérieusement dans la rédaction l'art de la composition littéraire. Après avoir trop négligé pendant longtemps l'étude de la forme des récits évangéliques, peut-être est-on trop porté aujourd'hui à tenter de les faire entrer dans certaines classifications techniques et de les rapprocher de certains genres littéraires. Aucune des formes de la littérature classique ou même de la littérature grecque populaire ne leur a servi de modèle. Il est trop clair que ce n'est pas l'histoire, ni l'histoire *oratoire*, ni l'histoire *pragmatique*. Il y a plus de rapport assurément entre eux et la *biographie*, telle que l'ont particulièrement développée les péripatéticiens ; la biographie qui consiste plus en un pêle-même d'anecdotes qu'en une narration organique. Mais les Évangélistes n'ont certainement pas songé à prendre pour modèles les *vies* d'hommes illustres (chefs d'Etat, grands capitaines, poètes ou philosophes). Le *récit de miracle* — même si toutes les thèses de Reitzenstein (1) étaient plus sûres qu'elles ne le sont — ne serait jamais qu'un élément de l'ensemble. D'ailleurs il est tout à fait vain de se créer des difficultés. Le modèle existe, et il est aisé à trouver. Le modèle, pour ces lecteurs assidus de la *Bible*, pour tous ces hommes, qui, quand ils ne la lisaient point beaucoup, en entendaient au moins lire à la synagogue des extraits, c'est la Septante, c'est toute la *Bible*, mais notamment ses parties proprement narratives, le livre des *Juges*, le livre des *Rois* ; parmi les écrits plus récents : le livre de *Daniel* ou les livres des *Macchabées*.

C'est en effet de cette source que dérive le trait le plus caractéristique du style : la juxtaposition de phrases courtes, reliées simplement par la plus élémentaire des particules : καί, *et*. Nous verrons assurément qu'il y a à

(1) Dans ses *Hellenische Wundererzæhlungen*.

cet égard lieu de distinguer entre les divers écrits du Nouveau Testament ; et, en particulier, il y a à distinguer entre les Évangélistes. Marc est celui qui use le plus de la coordination par καί ; on peut dire qu'elle est chez lui normale. Cette simplicité engendre de l'uniformité, et cette uniformité n'est pas sans convenance ; elle donne au ton de la dignité, et comme une sorte de majesté ; elle lui donne une sorte de rythme. Tout cela, même le dernier trait, s'explique assez aisément par la reproduction instinctive — sinon par l'imitation — du style des Septante, qui avait donné la norme de la langue religieuse, sans qu'il y ait besoin, autant qu'on l'a fait en ces derniers temps, de penser à une relation avec l'utilisation cultuelle des Évangiles, que l'on supposerait envisagée régulièrement déjà par leurs auteurs (1).

En ce qui concerne la syntaxe, Marc parle le grec courant de son temps, sans plus d'incorrection en somme que la masse des hommes du peuple, des provinciaux médiocrement pétris de culture dont les papyrus nous permettent de prendre la mesure. Le vocabulaire contient une part assez faible de mots particuliers. Cinq mots sont de simples transcriptions de l'araméen. D'autre part, si le rythme général du récit est emprunté de la *Septante*, quelques tours, employés avec prédilection, font penser aux habitudes de cette langue (2), notamment la place du verbe en tête de la phrase, ou certains emplois du pronom. Ces sémitismes s'expliquent facilement par une triple possibilité : influence indirecte de l'hébreu ou de l'araméen à travers la Septante ; éducation première de Marc en Palestine ; peut-être aussi des sources araméennes en certaines parties. Il n'est nullement besoin de recourir à l'idée d'une rédaction primitive de Marc en araméen (3), dont nous n'aurions qu'une traduction.

(1) C'est l'une des idées auxquelles M. Loisy s'est le plus attaché dans ses derniers ouvrages.

(2) Voir, sur ces particularités, l'édition du P. Lagrange.

(3) Cf. Goguel, *les Évangiles synoptiques*, p. 352 et suiv.

Cette hypothèse serait en désaccord avec tout ce que nous avons admis jusqu'à présent sur les origines probables de l'Évangile. Elle est d'ailleurs suffisamment réfutée par cette observation que toute traduction — à moins d'être faite par un écrivain extrêmement habile, ce qui ne saurait être ici le cas — se révèle par certains indices ; or le tour général et l'expression, dans l'Évangile de Marc, ont, en leur simplicité, une certaine aisance et un certain naturel qui s'accordent mieux avec l'idée d'un écrit original (1).

(1) Je ne parle donc que pour mémoire de l'hypothèse d'un original latin.

CHAPITRE IV

LA RELATION ENTRE L'ÉVANGILE DE SAINT MATHIEU ET CELUI DE SAINT LUC (1).

Avant d'étudier individuellement chacun des deux autres *Synoptiques*, il convient de reprendre l'examen de leurs rapports mutuels. Nous avons établi, — ou du moins rendu très vraisemblable — que Marc n'est point, selon l'opinion qui a été longtemps dominante, une abréviation de Mathieu, mais qu'il est, au contraire, la source commune de Mathieu et de Luc pour une part importante de leur contenu (plus de la moitié chez Mathieu, les 2/5 environ chez Luc) ; et qu'il leur a fourni, en général, le cadre où l'un et l'autre ont ensuite fait entrer la matière qu'ils ont en surplus. Il nous reste à parler de ce surplus. Nous avons déjà dit qu'il faut y reconnaître deux catégories : d'abord une partie qui, quoique ne provenant pas de Marc, est cependant commune à Mathieu et à Luc ; en second lieu, divers éléments qui appartiennent en propre à l'un ou à l'autre. Les morceaux de la seconde catégorie peuvent être laissés de côté provisoirement ; mais, avant que nous puissions prétendre caractériser à part chacun de ces deux Évangiles, il est nécessaire de s'expliquer sur ceux de la première.

Ces morceaux révèlent entre eux une parenté, comme

(1) Voir les *bibliographies* des chapitres précédents.

ceux que Mathieu et Luc doivent à Marc ; les thèmes sont les mêmes ; beaucoup d'expressions sont identiques ; la ressemblance est indéniable, quoiqu'il y ait, dans le détail, comme pour les morceaux venus de Marc, des différences aussi. Comment s'explique cette parenté ? On ne voit guère que deux explications vraisemblables : ou bien l'un des deux Évangélistes a reproduit l'autre, tantôt plus fidèlement, tantôt plus librement ; ou bien tous deux, chacun à sa façon, se sont inspirés d'un même prédécesseur. La grande majorité des critiques modernes tient pour démontrée la seconde explication, et, à l'aide, d'une part, de la comparaison entre Mathieu et Luc, de l'autre, du témoignage de Papias, elle cherche à identifier d'abord, puis à reconstruire le document dont elle tient l'existence pour assurée.

Cette solution — quelques divergences d'opinion qui se fassent ensuite jour sur la nature du document — semble regardée souvent comme aussi certaine que l'utilisation de Marc par Mathieu et Luc. Il ne faut guère parler de *certitude*, dans cette délicate matière de la recherche des sources, et, à mon sentiment, si l'existence d'un second ouvrage exploité en commun par Mathieu et par Luc a un très haut degré de probabilité, il faut observer au moins une très grande prudence dans les essais qu'on tente pour le reconstituer. Il y a toutes sortes de possibilités en matière d'histoire littéraire, comme en matière d'histoire générale. La critique moderne est beaucoup trop portée à parler de celles qu'elle parvient à entrevoir comme si elles étaient des réalités attestées. Je voudrais, avant tout, me garder de cette assurance.

Le témoignage de Papias, dont il est coutume de partir, nous a été conservé par Eusèbe, dans le même chapitre XXXIX de son *Histoire* où nous avons trouvé ce qui concerne l'Évangile de Marc. Immédiatement après, Eusèbe s'exprime ainsi : « Voilà ce qui est raconté par Papias au sujet de Marc ; au sujet de Mathieu, voici

ce qui est dit : Mathieu, quant à lui, réunit les sentences en langue hébraïque, et chacun les traduisit comme il put. » Ces quelques mots, comme les informations plus longues qui sont relatives à Marc, ont été le prétexte de beaucoup de commentaires. Je serai bref. On se demande d'abord si nous avons ici un témoignage de Papias, ou, par son intermédiaire, celui d'un *ancien*. La formule d'introduction employée par Eusèbe (et que j'ai traduite littéralement) est extrêmement vague ; mais après que Papias nous a expliqué sa méthode, qui est de consulter en tout « la parole vivante et qui dure », peut-on douter qu'il ne prétende ici, de nouveau, rapporter l'affirmation d'un *ancien* ? Que signifie le mot λόγια, que j'ai rendu *par sentences* ? Le terme est d'origine païenne, et il est employé déjà par Hérodote chez qui il signifie : *oracles*. La littérature judéo-grecque lui donne un sens équivalent : il désigne chez les Septante les *paroles* de Dieu, chez Philon, en particulier, les Dix commandements ; saint Paul, Luc, dans les *Actes*, l'emploient avec une valeur analogue. On le voit apparaître au sens de : *paroles* du Christ dans l'*Épître* de Polycarpe (vii, 1). On a soutenu (1) que l'œuvre de Mathieu avait pu être un recueil des passages prophétiques (messianiques) de l'Ancien Testament. Mais cette hypothèse est plus que hardie, et, si Eusèbe cite la phrase de Papias dans le contexte où elle figure, c'est qu'à son sens au moins λόγια ne peut s'y entendre autrement que d'un élément constitutif des Évangiles : les *paroles* de Jésus.

Le terme : *en langue hébraïque*, signifie naturellement : en *araméen*. L'hébreu n'était plus qu'une langue morte ; l'araméen était la langue courante en Palestine, et Jésus lui-même a parlé araméen. Il résulte donc du témoignage de Papias (ou de l'ancien) que l'apôtre Mathieu aurait

(1) Rendel Harris et Vacher Burch, *Testimonies*, Cambridge, 1916-20. L'existence de recueils de ce genre, où les auteurs du Nouveau-Testament et plus tard les Apologistes auraient puisé, est en soi fort possible, du reste, quoiqu'elle ne soit pas prouvée.

rédigé un recueil qui ne prétendait pas être une histoire de la vie de Jésus, mais dont l'objet propre était de conserver et de propager son enseignement. Or, le caractère le plus frappant des parties communes à Mathieu et à Luc, quand elles ne proviennent pas de Marc, est précisément qu'elles se composent de *discours*, *paraboles*, *maximes* ; on est donc assez naturellement tenté de les rapporter originairement au recueil qu'indique Papias.

Cependant tout n'y est pas exclusivement didactique ; certains éléments narratifs sont dans Mathieu et Luc à la fois, qui ne dérivent pas de Marc. Un assez grand nombre de critiques les font dériver de la même source que les discours ou maximes, et, par suite, à mesure que l'on a été plus audacieux à faire rentrer dans ladite source des parties narratives, on a pris, en Allemagne ou en Angleterre, l'habitude de désigner celle-ci, plutôt que par le terme *Logia*, par la lettre Q, initiale du mot qui signifie en allemand *source*. Si l'on veut bien lire seulement les pages où M. Goguel tente la reconstitution de Q (1), on verra comment, ainsi élargie, la notion devient précaire et vague. Il est assez périlleux d'abandonner la donnée de Papias, la seule qui, en l'état de nos connaissances, puisse prêter quelque réalité concrète à l'hypothèse déduite de l'analyse comparée de Mathieu et Luc (2).

C'est d'ailleurs oublier que nous serions singulièrement téméraires si nous prétendions affirmer que Mathieu et Luc n'ont pas eu d'autres sources que Marc et que les *Logia* — j'entends pour leurs parties communes ; car il va de soi qu'ils en ont eu pour le bien qui appartient en propre à chacun. Dans son désir de précision, dans sa passion — qui est sa raison d'être — d'éliminer l'inconnu,

(1) P. 223 et suiv.

(2) L'opinion de Schmidtke selon laquelle Papias aurait pris pour un Évangile primitif la traduction araméenne de notre Mathieu par les judéo-chrétiens n'est guère plus défendable que celle de Rendel Harris.

la critique cherche à réduire le plus possible le nombre des documents hypothétiques qu'elle met en jeu. Cela paraît sage : cependant on ne saurait oublier qu'il faut toujours laisser une marge ouverte pour les lacunes de notre science, et que, si la réalité nous apparaissait tout entière, elle pourrait nous apparaître parfois beaucoup plus simple, mais souvent aussi infiniment plus complexe que nous ne l'avons imaginée. Tout d'abord, parlons d'une possibilité, admise par un assez grand nombre de critiques, mais rejetée aujourd'hui par la majorité : c'est que Luc ait connu et utilisé Mathieu. Une chose est certaine, tout au moins, en ce qui concerne Luc : c'est que son prologue non seulement nous autorise, mais nous oblige à admettre que l'époque de la première et de la seconde générations chrétiennes a vu se produire en grand nombre des *Évangiles*. Luc a donc eu à sa disposition — en admettant même que l'expression πολλοί (*beaucoup ont essayé* de...) comporte une part de rhétorique, des sources d'information multiples, plus de deux certainement. Et, dès lors, une question vient à notre esprit : Luc, qui est, de toute façon, un tard venu dans l'historiographie chrétienne, n'aurait-il pas connu Mathieu, j'entends non pas seulement le recueil araméen (traduit ou non) des λόγια, mais notre Évangile de Mathieu ?

Beaucoup, je l'ai dit, répugnent à l'admettre. Pourquoi ? Parce qu'on se demande pourquoi, si Luc a connu Mathieu, il y a entre eux deux d'aussi grandes différences ; pourquoi, par exemple, l'un et l'autre nous donnent deux généalogies qui ne s'accordent pas, deux histoires de la naissance où les variantes sont nombreuses ; pourquoi, d'autre part, Luc a laissé de côté d'aussi admirables ensembles que le Discours sur la Montagne, ou plutôt n'en a utilisé que certains éléments en les groupant différemment ? Il est incontestable qu'on a le droit de s'en étonner ; mais, sans qu'il faille admettre nécessairement que le mot ἐπεχείρησαν, dans la première phrase de Luc, ait un sens péjoratif, le seul

fait que, constatant qu'il existe déjà une littérature, abondante même à ce qu'il dit, sur le sujet qu'il va traiter, il se met lui-même à recommencer l'œuvre, indique qu'il n'était pas satisfait de ses prédécesseurs et qu'il a voulu faire preuve de savoir plus complet ou plus exact. Nous essaierons de montrer plus tard qu'il n'est peut-être pas impossible de trouver, dans cette tendance personnelle du travail de Luc, des motifs qui rendent intelligibles les désaccords, les omissions, ou les arrangements différents qui peuvent surprendre, si l'on suppose qu'il a connu Mathieu ; nous essaierons de montrer aussi que quelques autres particularités engagent à penser qu'il l'a connu.

Nous n'avons soulevé la question, au point où nous en sommes de notre exposé, que pour nous excuser de ne pas suivre ceux qui veulent faire entrer dans le recueil araméen de *paroles* du Seigneur, attribué par Papias à Mathieu, beaucoup plus que ne comporte raisonnablement le titre de ce recueil. Ainsi donc, en ce qui concerne Mathieu, à l'étude duquel nous allons passer, nous nous bornerons à conclure qu'il a vraisemblablement utilisé Marc, comme Luc l'a de fait son côté ; que, comme Luc aussi, il a vraisemblablement utilisé le recueil de *discours* rédigé en araméen par Mathieu. Reste un surplus qui lui est personnel, et dont il faut rechercher à part l'origine.

CHAPITRE V

L'ÉVANGILE DE SAINT MATHIEU

Bibliographie. — Commentaires les plus récents : B. Weiss, dans le *Commentaire* de Meyer, Gœttingen, 1910. — Klostermann-Gressmann, dans celui de Lietzmann, Tübingen, 1907-1916. — A.-H-Mac Neile, Londres 1915. — Th. Zahn, 4e édition, Leipzig, 1922. — W.-C. Allen, *A critical and exegetical commentar on the Gospel according to S. Matthew*, Edimbourg, 1907. — R. P. Lagrange, 2e édition, Paris, 1925. — H.-L. Strack et P. Billerbeek, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, Münich, 1922. — E. Levesque, *Quelques procédés littéraires de saint Mathieu*, dans la *Revue biblique*, 1916. — Du même : *Nos quatre Évangiles*, Paris, 1917.

Analyse. — Le cadre de l'Évangile de Mathieu a été fourni par saint Marc ; à part de légères exceptions, l'ordre des événements est le même ; mais, dans le cadre de Marc, Mathieu doit faire entrer son surplus.

Le début est nouveau, et la manière dont est introduit le morceau initial est caractéristique du ton impersonnel que les Évangélistes ont voulu conserver à leurs ouvrages, de ce mode de composition que j'ai défini à propos de Marc, et qui est la subordination entière de la forme à la matière : un titre, qui se rapporte non à tout l'Évangile, mais uniquement à ses premières pages : *Livre de la naissance* de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ; titre significatif d'ailleurs, dogmatique parce qu'il indique tout de suite que Jésus est le Christ, et que, par son origine, il est : 1° juif du sang le plus pur ; 2° issu des deux élus de Dieu qui lui sont antérieurs : David et Abraham. Vient ensuite la *généalogie* de Jésus, par *Joseph*, l'époux de Marie, divisée méthodiquement en trois

étapes, chacune de 14 générations (en tout 42) : 1° d'Abraham à David ; 2° de David à la captivité de Babylone ; 3° jusqu'au Christ ; cette division symétrique est soulignée par l'auteur lui-même, en conclusion (I, 1-17).

Une transition très simple mène au récit de la vision de Joseph, averti par l'ange dans un songe (18-25) ; ce récit est suivi de l'épisode des Mages, qu'introduit un membre de phrase aussi général et aussi bref que possible sur la naissance de Jésus à Bethléem (II, 1-13) ; puis du massacre des Innocents et de la fuite en Égypte (13-18) ; après la mort d'Hérode, Jésus revient avec ses parents en terre d'Israël, mais, apprenant qu'Archélaüs a succédé à Hérode en Judée, Joseph le conduit en Galilée, à Nazareth, pour réaliser la prophétie selon laquelle Jésus sera appelé Nazaréen.

Voilà donc un début tout différent de celui de Marc ; on ne peut pas dire qu'il le contredit ; car Marc se tait sur toute la vie cachée de Jésus ; mais il le fait venir de Nazareth au Jourdain, pour recevoir le baptême de Jean, de telle manière que le lecteur considère naturellement Nazareth comme sa patrie, ainsi d'ailleurs que Marc l'appelle plus bas expressément.

Au chapitre III se noue le fil qui relie Mathieu à Marc, par l'épisode de Jean le Baptiste ; aucune donnée chronologique autre que la vague formule : *en ce jour*, ne marque la transition. Mais outre que Mathieu corrige la fausse citation scripturaire de Marc, la scène est agrandie par un sermon de Jean contre les Pharisiens et les Sadducéens, à la fin duquel sont insérées, mais avec des variantes importantes, les déclarations du Baptiste sur « le plus fort » qu'il précède. Dans le récit même du Baptême, un échange de paroles entre Jean et Jésus atténue manifestement la signification de l'événement. Le récit de la tentation, très sommaire chez Marc, est développé et comprend les trois épreuves que Luc rapporte aussi au chapitre IV, mais dans un ordre différent. Complétant encore sur ce point Marc, Mathieu explique

qu'après l'arrestation de Jean, Jésus quitte Nazareth pour s'établir à Capharnaüm ; et selon son habitude, il souligne ce déplacement comme réalisant une prophétie. C'est alors que (IV, 17) Mathieu reprend le fil de Marc, pour conter la vocation des quatre premiers Apôtres. Mais, après une phrase générale sur la prédication de Jésus en Galilée, sur les guérisons qu'il accomplit, sur les foules qui le suivent, venues de pays lointains (trait qui rappelle Marc, III, 8, quoique l'énumération des pays soit différente), la première manifestation de Jésus qui est décrite en détail n'est point du tout la même que chez Marc. Chez celui-ci, c'est la journée de Capharnaüm, suivie de plusieurs épisodes, jusqu'à ce qu'au verset 13 du chapitre III soit mentionnée une montagne, sur laquelle a lieu l'élection des Douze. Chez Mathieu, au début du chapitre V, Jésus monte sur la montagne, escorté de ses disciples, et leur adresse le Sermon qui a pris son nom de la scène qui lui sert de cadre. Ce sermon, le plus étendu de tous les prêches de Jésus que contiennent les Évangiles, et qui est peut-être, de tout ce qu'ils contiennent, le morceau qui, avec le récit de la Passion, a le plus contribué au triomphe du christianisme, occupe en entier les trois chapitres V, VI, VII ; certains de ses éléments se retrouvent ailleurs ; mais, tel qu'il est, il n'a d'équivalent chez aucun autre Évangéliste (1). Reprenant alors le fil de Marc, au point où cesse le récit de la journée de Capharnaüm et de ses conséquences (fuite de Jésus en un lieu désert, etc.), Mathieu raconte, plus brièvement, la guérison du lépreux (VIII, 1-5) ; intercale la guérison du fils du centurion (VIII, 5-13), qui manque dans Marc, et revenant à Marc, conte la guérison de la belle-mère de Pierre,

(1) C'est seulement à la fin du ch. VIII, comme conclusion au *Sermon*, que Mathieu place la phrase sur la différence entre l'enseignement de Jésus, et celui des scribes, par laquelle débute chez Marc le récit de la Journée de Capharnaüm.

avec celle de *tous* (1) les malades qu'on lui présente, ajoutant au récit de Marc une nouvelle citation de l'Écriture, prophétie de ces miracles ; après quoi il intercale un autre morceau qui manque à Marc : l'entretien de Jésus avec le scribe, et avec le disciple à qui le Seigneur prescrit de : *laisser les morts enterrer les morts*. Comme il arrive parfois après certaines de ces intercalations, Mathieu reprend le contact avec Marc en rompant l'ordre de celui-ci ; il passe tout ce qui suit la journée de Capharnaüm (2), jusqu'au verset 35 du chapitre IV, c'est-à-dire jusqu'au récit de la tempête, qui est chez lui un peu plus concis ; il continue à suivre Marc en racontant l'épisode du troupeau de cochons, mais en parlant de *deux* démoniaques au lieu d'un, et en plaçant la scène à Gadara, non à Gérasa. Revenant alors sur ses pas, au début du chapitre IX, Mathieu prend à Marc l'épisode du paralytique et la vocation du publicain, avec la discussion sur le jeûne qui en est la conséquence. Mais il laisse ensuite de côté tout un assez long morceau, pour rejoindre la série d'épisodes — postérieurs chez Marc — dont il a emprunté déjà le début (tempête et troupeau de cochons). Il place donc maintenant la guérison de la fille du chef de la synagogue (sans lui donner le nom de Jaïre), avec l'intermède de l'hémorroïsse (IX, 18-26). Là, nouvelle intercalation de deux scènes sans parallèle chez Marc, au moins sous la forme qu'elles ont ici : guérison de deux aveugles et d'un démoniaque sourd-muet.

Marc fait suivre l'histoire de Jaïre, au début du chapitre VI, de l'insuccès de Jésus à Nazareth, que Mathieu rejette plus bas, pour continuer avec la mission des disciples (14-35), et c'est alors seulement qu'il reprend plus haut chez Marc le récit de la vocation des Douze, le faisant suivre d'une longue instruction pour la mission.

(1) Dans Marc, nous l'avons vu, le texte dit : *beaucoup*.
(2) A part les emprunts de détail signalés *supra*.

qui manque dans Marc. Il ajoute encore, après une transition vague, tout un chapitre nouveau, le chapitre XII (envoi par Jean-Baptiste captif de disciples chargés de demander à Jésus s'il est *celui qui vient* ; — malédiction des villes galiléennes ; — enfin la déclaration si importante sur la relation entre le Père et le Fils et l'émouvant appel à ceux qui souffrent). Remontant encore une fois vers ces premiers chapitres de Marc qu'il a disloqués, il leur emprunte les deux discussions sur le sabbat (les épis coupés ; l'homme à la main desséchée) ; il passe ce qui suit (les foules qui viennent à Jésus de tous pays) et la vocation des disciples, morceaux qu'il a déjà utilisés, mais suit Marc, avec quelques variantes, dans l'histoire de Beelzéboul, le rejet par Jésus de sa famille naturelle, la parabole du Semeur, la déclaration sur le but des paraboles (XIII, 1-15, Marc, IV, 1-12), en faisant suivre celle-ci de la parabole de l'ivraie, dont Marc offre tout au plus (IV, 26-9) une sorte d'équivalent très condensé ; il suit Marc dans la parabole du grain de moutarde, ajoute celle du levain (XIII, 33), la fait aboutir à une maxime générale sur l'enseignement en paraboles, qui est aussi chez Marc (IV, 33-4), mais qu'il appuie sur un texte scripturaire que celui-ci n'a pas. Il donne alors l'explication de la parabole de l'ivraie, conte celles du trésor, de la perle, du filet, qui manquent à Marc, pour terminer cet ensemble par une comparaison absente aussi chez Marc. Tout ce groupement de paraboles, quoique provenant en partie de Marc, a donc été largement enrichi. Le chapitre XIII se termine par l'échec de Jésus à Nazareth. Le parallélisme avec Marc continue au début du chapitre XIV par la mort du Baptiste, la première multiplication des pains ; Jésus marchant sur les eaux ; le retour à Génézareth ; au chapitre XV, par la question des Pharisiens et des scribes, et la scène de la Cananéenne. Les versets 29-31, malgré quelques analogies, présentent une grande différence avec la suite de Marc (VII, 31-7) ; mais plus bas le parallé-

lisme se poursuit avec la seconde multiplication des pains ; il subsiste, quant à l'ordre des faits, au début de xvi, avec la question des Pharisiens, mais les variantes sont notables ; elles le sont moins dans la parole sur le levain (xvi, 5-12 = Marc, viii, 14-21) ; mais Mathieu laisse tomber l'aveugle de Bethsaïda.

L'épisode de Césarée de Philippe contient, en plus de Marc, la promesse de Jésus à Pierre que son Église sera bâtie sur lui, et qu'il recevra la clef du Royaume des cieux (1), déclaration d'autant plus remarquable que Mathieu est le seul évangéliste chez lequel apparaisse la notion d'Église. A la prédiction de ses souffrances propres, Jésus joint, comme chez Marc, celle des souffrances de ses disciples. Vient ensuite la Transfiguration, narrée dans l'ensemble comme par Marc, avec quelques variantes de détail ; la guérison de l'enfant lunatique (chez Marc, l'enfant qui a un esprit muet), fort abrégée ici, et privée de la plupart des détails réalistes qui la rendent si curieuse chez Marc, privée aussi de la déclaration finale de Jésus sur les différentes sortes de possession, dont nous avons signalé plus haut l'intérêt (xvii, 14-20 = Marc, ix, 14-29).

La seconde prédication par Jésus de ses souffrances et de sa mort (22-3) est également plus concise que chez Marc (30-32) (2) ; le morceau sur l'impôt du didrachme est particulier à Mathieu (xvii, 24-7). Le parallélisme reprend avec le débat des disciples sur la préséance et l'instruction sur le scandale ; mais le verset sur les petits, la parabole de la brebis perdue, la prescription de pardonner à son frère (nouvelle mention de l'Église, xviii, 17) et le don aux Apôtres du pouvoir de lier et délier (*ib.*, 18), la parabole du serviteur infidèle, ne sont pas chez Marc, ni même la dernière chez Luc. Au chapitre xix,

(1) Noter aussi l'expression : Royaume des Cieux, qui chez Mathieu est normalement le substitut de celle de Marc : Royaume de Dieu.

(2) Les morceaux sont donc assez nombreux, dans cette partie, qui contredisent l'hypothèse d'un Marc abréviateur de Mathieu.

Jésus quitte la Galilée et se met en route vers Jérusalem comme au début de Marc, x, mais avec des variantes d'expression.

La question des Pharisiens sur le divorce est le premier épisode de la marche vers Jérusalem chez Mathieu comme chez Marc (x, 2-12), mais il s'y ajoute la parole sur les eunuques volontaires. Vient alors la scène de Jésus et des enfants, plus touchante chez Marc, où Jésus les embrasse, tandis que chez Mathieu il leur impose seulement les mains ; puis l'entretien avec le jeune riche, remarquable par une autre de ces variantes qui semblent bien des corrections voulues d'un texte qui pouvait paraître prêter à des objections. Chez Marc (x, 17-8), l'interlocuteur de Jésus lui dit : « Bon Maître, que ferai-je ? » Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon sinon Dieu ». Mathieu substitue à cette formule : « Maître, que dois-je faire de bien ? » et : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bien? il n'y a qu'un seul bon ». Je traduis littéralement cette phrase où la gaucherie du tour paraît bien trahir l'intention de supprimer le péril d'une expression que l'on pourrait interpréter comme laissant Jésus à une trop grande distance de son père. Au dialogue avec Pierre, aussitôt après le mot de Jésus : « Les premiers seront souvent les derniers », etc., s'ajoute la parabole des ouvriers loués à des heures différentes, morceau qui manque non seulement chez Marc mais chez Luc. Troisième prédiction des souffrances chez les deux Évangélistes, avec des variantes de chaque côté (1). La requête des fils de Zébédée en présente une. Chez Mathieu qui les ménage, c'est leur mère, au lieu d'eux-mêmes, qui demande à Jésus de les faire asseoir à sa droite et à sa gauche dans son royaume (xx, 20-28 = Marc, x, 35-45). A la sortie de Jéricho, une guérison de deux aveugles remplace chez Mathieu celle de l'unique Bar-

(1) Notons-en une au moins ; chez MARC (x, 34), *Jésus ressuscitera après trois jours* ; chez MATHIEU, *le troisième jour* (xx, 19).

timée chez Marc, et le récit de Mathieu est plus bref (1).

Voici l'entrée à Jérusalem, avec le chapitre xxi. Dans les préliminaires, Mathieu remplace Béthanie par Bethphagé, parle d'une ânesse et de son poulain, au lieu du seul poulain de Marc, et place encore la réalisation d'une prophétie. Il ajoute plus bas que les foules disaient : « C'est le prophète Jésus, celui de Nazareth de Galilée » (xxi, 11). Il place la purification du Temple dès le jour même de l'entrée, raconte d'un trait l'histoire du figuier maudit, au lieu de la partager en deux comme Marc. La suite est parallèle à Marc, avec la question des prêtres sur le titre qui accrédite Jésus, la parabole des vignerons (2), la question des Pharisiens sur le tribut, celle des Sadducéens sur la résurrection, celle du plus grand commandement (3) et celle qui est relative au Christ, mais avec addition, après la première, d'une parabole, celle des deux Fils, et après la parabole des vignerons, d'une autre encore, celle du festin de noces. Les versets assez concis de Marc (xiii, 38-40) contre les scribes, se développent en une invective longue et passionnée contre les scribes et les Pharisiens, que complète la pathétique lamentation sur Jérusalem (xxiii, 1-39). La touchante péricope du denier de la veuve manque, on ne sait pourquoi, chez Mathieu, quoiqu'on la retrouve chez Luc. La prophétie de la destruction du temple amène comme chez Marc l'*Apocalypse*, qui, outre plusieurs variantes de diverse importance, contient aux versets xxiv, 26-28, une addition sur la venue du Fils de

(1) C'est un des cas où la relation entre les deux Évangiles est assez difficile à expliquer.

(2) Dans cette parabole, sans doute pour mieux marquer la gradation entre le dernier envoyé et le précédent, Mathieu parle en premier et en second lieu d'*esclaves*, quand Marc dit *un esclave*, puis un *autre esclave*. Il supprime aussi au verset 41 la *venue* (Marc, xii, 9) du maître de la vigne. Il précise le sens, en parlant ouvertement du rejet du peuple juif.

(3) La variante de Mathieu s'explique, à mon avis, par le désir de ne pas donner un trop beau rôle au scribe.

l'homme, dont Luc a le parallèle, mais non Marc, et, après la comparaison avec les jours de Noé, à partir du verset 42, d'autres additions assez longues (appel à la vigilance ; parabole des dix vierges ; parabole des talents ; jugement dernier), dont un élément seulement (les talents) se retrouve chez Luc.

Le récit de la Passion, qui commence au chapitre xxvi, est, dans ses grandes lignes, conforme au récit que fait Marc, mais, pour laisser de côté les variantes, il contient, comme le reste de l'Évangile, un assez grand nombre d'additions : aux versets xxvi, 52-4, le mot sur celui qui frappe avec l'épée, et l'autre mot sur les douze légions d'anges que le Père enverrait si Jésus les demandait ; — au chapitre xxvii, 2-10, la mort de Judas ; — au même chapitre, verset 19, l'intervention de la femme de Pilate ; et aux versets 24-25, Pilate se lavant les mains et se déclarant innocent du sang qui va être versé, tandis que le peuple en réclame pour lui la responsabilité ; — après le dernier soupir rendu par Jésus, le tremblement de terre et les morts qui sortent de leurs tombeaux ; un peu plus bas, 62-66, l'autorisation donnée par Pilate aux Pharisiens de mettre une garde au tombeau, toutes additions bien significatives. L'incertitude qui subsiste sur le point de savoir si Marc a été mutilé à la fin ne permet pas de dire si la fin de l'Évangile de Mathieu est, en sa totalité, une addition. Bornons-nous à rappeler que Mathieu donne un récit des apparitions que Marc n'avait pas donné ou qui a disparu de son texte ; après l'annonce de la résurrection par l'ange, les femmes, au lieu de se taire par crainte, vont tout redire aux disciples, et, tandis qu'elles y courent, Jésus leur apparaît. En même temps, les gardes apportent la nouvelle aux grands-prêtres, qui leur prescrivent de répandre le bruit que le cadavre a été volé. La péricope finale raconte l'apparition de Jésus aux Onze, en Galilée ; les uns l'adorent, les autres doutent, et Jésus leur intime l'ordre de prêcher à *toutes les nations*, de baptiser *au nom du Père, du Fils et*

du Saint-Esprit, d'enseigner tout ce qu'il leur a appris ; il les assure qu'il sera avec eux, chaque jour, jusqu'à la consommation des siècles.

Caractères généraux de l'Évangile de saint Mathieu. — Cette analyse est loin d'avoir relevé toutes les particularités de Mathieu par rapport à Marc ; mais j'ai tâché d'en noter une variété suffisante pour qu'on puisse, en la lisant, juger des caractères les plus généraux de son Évangile. Il est assez clair que l'ordre de succession des faits est en gros celui de Marc. Cependant non seulement les formules de liaison ont été souvent modifiées, parce que Mathieu devait intercaler en divers endroits la matière qu'il prenait à diverses sources, et principalement sans doute aux *Logia*, mais certains grands ensembles de Marc ont été dissociés. L'exemple le plus caractéristique se trouve au début même de l'Évangile, — j'entends, en laissant de côté l'*Enfance*, de la partie qui a son équivalent dans Marc. Tout en s'appropriant certaines généralités de Marc sur la prédication de Jésus, Mathieu sépare et rejette plus bas le plus grand nombre des éléments de la journée de Capharnaüm, et la première manifestation de Jésus qu'il rapporte en détail est son *Sermon sur la Montagne*. Les deux évangiles donnent ainsi dès l'abord une impression sensiblement différente ; dans l'un le Seigneur apparaît comme le délégué du Père, qui a un *pouvoir* et qui le prouve par ses miracles. Dans l'autre, Jésus apparaît plutôt comme le Maître venu pour enseigner une foi et une morale ; cette morale se présente comme un achèvement de la morale juive, qui la couronne, et en une forte mesure la corrige. Le Sermon sur la Montagne, où la doctrine de Jésus sur l'amour du prochain, corollaire de l'amour de Dieu, et principe de la morale comme celui-ci est le principe de la religion, a trouvé son expression la plus haute, la plus persuasive et la plus complète, a eu tant de prise sur les âmes et a été un si puissant agent de conversion, non pas seulement par l'élévation des idées qu'il exprime et la pureté

du sentiment qui l'inspire, mais parce qu'aucun Évangéliste n'a fait éclater aux yeux, dans une lumière plus éblouissante, la *nouveauté* de la foi à laquelle Jésus appelle les siens. Quelque chose est aboli et quelque chose commence, qui continue, en le parachevant, ce qui est aboli. La foi que Jésus prêche est une vie. La première résurrection qu'il accomplit, c'est le réveil des âmes. De telles pages ne pouvaient pas avoir pour effet d'enchaîner l'esprit des chrétiens à l'attente de la fin prochaine du monde et de l'avènement du Messie, — quelque place que tienne d'ailleurs cette attente dans l'Évangile de Mathieu comme dans les autres. Elles sont une source d'énergie. Il n'y a presque pas un mot, dans ces phrases si pleines d'idées et si pénétrantes, qui n'ait été et qui ne reste fécond ; mais c'est du groupement de toutes ces maximes, de leur coordination, du souffle qui, d'un bout à l'autre, les unit, les entraîne et leur donne une sorte de cohésion autrement efficace que celle que produirait une froide logique, c'est de tout cela qu'est faite l'action irrésistible du Sermon sur la Montagne, et tout cela est dû à Mathieu.

L'homme qui a senti si vivement la nouveauté du christianisme n'a pu manquer d'éclairer fortement la nécessité de son conflit avec le Judaïsme ; notre analyse a, je crois, montré que, plus nettement encore que chez Marc, ce conflit se prépare dans son Évangile dès la première apparition de Jésus et devient vite irréconciliable. Cependant le même Mathieu n'a pas eu moins de souci d'établir l'unité de l'histoire. Quelque chose périt, quelque chose commence, mais quelque chose continue. Marc a mis en tête de son Évangile une formule d'où peut sortir tout un programme : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, selon *ce qui est écrit en Isaïe le prophète* ». Mathieu a exécuté le programme impliqué dans ce début de Marc. Tout le monde a noté que l'une de ses préoccupations principales, sans doute même sa préoccupation dominante, est de montrer dans les

actes ou les paroles de Jésus le lien avec l'Ancien-Testament. Ce que fait Jésus, ce qui arrive à Jésus est une perpétuelle réalisation des prophéties. De là ces nombreuses citations scripturaires, qui ne sont pas dans Marc, et par lesquelles Mathieu appuie et consacre ce qu'il emprunte à Marc aussi bien que ce qu'il prend ailleurs. Il y a donc, dans son Évangile, une *apologétique*, qui n'est pas absente de Marc, mais qui est ici bien plus fortement marquée et plus savante, plus complexe déjà dans ses procédés ; le premier objet de cette apologétique est de bien prouver que, si nouveau que soit en un sens le christianisme, en un autre sens, il est ancien ; qu'il n'apparaît pas comme une tentative révolutionnaire, une témérité sans justification ; qu'il est au contraire l'épanouissement de tout ce que le passé contenait en germe ; Jésus n'est pas venu *détruire*, mais *accomplir* (*Sermon sur la Montagne*, v. 17). Il ne faut pas conclure de ce mot, comme le font certains (1), que l'Évangile de Mathieu a une tendance judaïsante. Aucun des *Évangiles* ne *judaïse*. Il ne faut pas isoler des mots comme le mot de Jésus à la Cananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », puisque le sens de toute l'histoire de la Cananéenne est au contraire de montrer Jésus se laissant fléchir par la foi de cette femme. L'Évangile de Mathieu, comme les autres, reflète les étapes successives d'une histoire qu'on sent réelle : l'effort de Jésus — et de ses premiers disciples — orienté tout naturellement vers la conversion du peuple juif, puis, devant la résistance, devant les bonnes dispositions rencontrées au contraire ailleurs, une orientation nouvelle. Mieux peut-être qu'aucun autre des Évangiles, il fait paraître la vérité du mot de Jésus sur le vin nouveau qui rompt les vieilles outres. Par la série des antithèses : « Vous avez entendu, — et moi je vous dis », Jésus

(1) Cf. Goguel, p. 435 et suiv. qui rejette avec raison cette interprétation.

brise lui-même, avec autant de prudence que de force, entre les liens qui unissent le Nouveau Testament à l'Ancien, ceux qui l'attachent au judaïsme proprement dit, et laisse intacts ceux qui l'associent au Mosaïsme et à la *Genèse.* On ne peut lire le *Sermon sur la Montagne* sans comprendre que la doctrine de Jésus sur la foi au Père céleste et sur l'amour du prochain devait faire éclater le moule d'une religion strictement nationale, et qu'il est impossible que Jésus, quelques ménagements naturels qu'il ait gardés d'abord pour ses compatriotes, n'ait pas imprimé lui-même à sa prédication le caractère universaliste qui a prévalu après lui (1).

Le même esprit de sagesse hardie se montre dans la décision avec laquelle Mathieu, rejetant les cadres officiels du judaïsme, la hiérarchie sacerdotale, organise le christianisme en une société nouvelle. C'est assurément un fait très notable que son Évangile soit le seul où, à deux reprises, le mot d'*Église* soit employé, et quand je considère en leur ensemble ses tendances, je trouve cette mention de l'Église si en accord avec l'esprit qui inspire tout le livre que je suis aussi peu disposé que possible à voir dans ces deux textes des interpolations de date postérieure (2). L'un se trouve dans le fameux passage sur Pierre, fondement de l'Église (xvi, 18) ; l'autre, un peu plus bas (xviii, 17), est plus caractéristique encore en un certain sens : il fait partie de l'instruction sur la conduite à tenir vis-à-vis d'un frère qui aurait péché : « Avertis-le d'abord en particulier, dit Jésus ; mais s'il ne t'écoute pas, *dis la chose à l'Église* ; s'il n'écoute pas non plus l'Église, qu'il soit pour toi comme un gentil ou un publicain. » Ce second morceau, en effet, jette une lumière crue sur le milieu auquel appartient l'auteur ;

(1) Voir, dans le livre du Père Lagrange sur le *Messianisme chez les Juifs* (Paris, 1909), les faits qui indiquent la transformation que subit d'ailleurs, à l'époque de Jésus, la conception du Messie.

(2) Ce qui ne veut pas dire que l'Évangéliste lui-même ne parle pas ici le langage de son temps, plutôt que celui de Jésus.

Mathieu ne travaille pas seulement à organiser une église ; cette église existe déjà ; il est un de ses membres, et elle commence d'avoir une discipline régulière.

Ce dernier trait nous sera utile quand nous voudrons déterminer la date de l'Évangile. Il s'agit, en ce moment seulement, de le caractériser. C'est par la richesse de son contenu, par l'équilibre que l'auteur a su établir entre les différents éléments de ce contenu, par l'esprit à la fois vigoureux et mesuré qui partout l'anime, que l'Évangile de Mathieu a conquis la place prépondérante qu'il occupe entre les quatre Évangiles canoniques.

Composition et style. — Le plan de l'Évangile de Mathieu est, en principe, aussi simple que celui de l'Évangile de Marc : l'histoire de Jésus y est contée chronologiquement, — ce qui ne veut pas dire que la succession des faits y soit plus rigoureusement justifiée que chez Marc, mais, comme Marc, c'est une succession chronologique que Mathieu prétend présenter. Aucun art de composition n'est recherché, au sens classique du mot. Il y a une sorte d'introduction, la généalogie de Jésus ; mais elle est seulement annoncée par un titre, et conclue par une phrase qui la décompose en trois étapes. Aussitôt après, le récit commence, et le lien entre les diverses parties est obtenu par les procédés les plus élémentaires ; tantôt par la simple reprise du thème précédent (*telle était la généalogie de J. Chr.*, I, 18, — *Jésus étant né en Bethléem*, II, 1, etc.) ; tantôt par les formules les plus générales : *en ces jours-là* (III, 1), *en ce temps-là* (XII, 1), etc. Ces formules sont parfois un peu plus développées, par exemple celle-ci qui revient cinq fois : « *Et il arriva, lorsque Jésus eut terminé ces discours* (VII, 28, etc.)... » Il serait tout à fait vain (1) de chercher dans cette quintuple répétition l'indication d'étapes organiques dans le récit ; son emploi répété provient seulement de cet autre fait que les grandes prédications de Jésus sont un des éléments essentiels de l'Évan-

(1) GOGUEL, p. 414.

gile de Mathieu, élément qui manque chez Marc, comme aussi, par conséquent, la formule.

Mais le manque de composition savante n'implique pas l'absence de toute composition. Déjà nous avons vu que Marc a composé son Évangile, en ce sens au moins qu'ayant probablement disposé seulement de récits détachés — qu'il les dût à la tradition orale uniquement ou en possédât déjà certains sous forme écrite — il les a groupés parfois en séries et en a constitué une suite. Ce travail de groupement est encore plus sensible chez Mathieu, et il porte — c'est l'originalité du livre — sur les *maximes* de Jésus. Non seulement l'enseignement du Seigneur, très maigre chez Marc, est ici d'une singulière richesse ; mais il est donné au moyen de véritables discours, de discours étendus. On ne trouve quelque chose d'analogue chez Marc que quand Marc rapporte des *paraboles*. Chez Mathieu, il y a groupement de paraboles, de maximes, de véritables instructions. L'exemple le plus important de beaucoup est le *Sermon sur la Montagne*, mais on en trouve d'autres : l'envoi des disciples en mission (IX, 35, X, 42), la série des paraboles, plus complète que chez Marc (ch. XIII), les instructions et paraboles du ch. XVIII, les paraboles du ch. XXI et du ch. XXII, avec les réponses aux questions posées par les Juifs ; l'invective contre les Pharisiens et la lamentation sur Jérusalem ; l'apocalypse qui commence au ch. XXIV et s'enrichit, au ch. XXV, de paraboles qui manquent dans Marc. Tous ces groupements répondent à la même préoccupation : celle de donner une image aussi complète que possible de cet *enseignement* de Jésus sur lequel Marc est si concis. Or ces grands ensembles, et en premier lieu le *Sermon sur la Montagne*, ne se retrouvent pas chez Luc ; on retrouve chez celui-ci beaucoup de leurs éléments, ou isolés ou en séries, mais on les retrouve dans des combinaisons moins vastes. Il n'est donc pas vraisemblable qu'ils proviennent de la source commune que Mathieu et Luc ont utilisée en plus de Marc, c'est-à-dire des *Logia* ; on est, au con-

traire, en droit de penser qu'ils sont l'œuvre personnelle de Mathieu.

Nous avons dit ce que valent, pour le fond, ces grands discours. Il faut voir d'un peu plus près comment ils sont composés. Nous prendrons pour exemple le *Sermon sur la Montagne*. Il a, certes, son unité, et nous avons dit qu'elle consiste dans un même esprit qui en a inspiré toutes les parties, et dans une sorte d'élan qui, d'un bout à l'autre, les emporte. Cela dit — et c'est le plus important — on peut convenir que la composition n'a pas la rigueur logique d'un discours classique. On peut cependant en marquer la direction en distinguant quelques parties assez nettes. Il y a d'abord une introduction, (v, 1-2), qui situe la scène ; le discours s'ouvre par les *Béatitudes*, dont la dernière offre à Jésus l'occasion de s'adresser directement aux Apôtres; c'est donc une sorte d'application des *Béatitudes* qui amène les éloges et les avis qui leur sont donnés personnellement (13-16). Toute cette première partie respire l'esprit nouveau que la doctrine de Jésus apporte, et les *Béatitudes* sont comme un défi, non seulement au bon sens vulgaire, mais à la religion devenue trop matérielle du judaïsme officiel. C'est donc en suivant l'intimation d'une logique interne très rigoureuse, que le Jésus de Mathieu passe alors à la définition de son attitude vis-à-vis de la Loi. Partant de là, il traite les plus importantes questions morales, montrant avec force, par la série d'antithèses où se révèle le sens le plus haut du sermon, ce qu'il apporte de nouveau ; il renouvelle ensuite, par le même esprit, les pratiques religieuses (vi, 1-18) ; toute cette première partie est parfaitement liée. La seconde est, au contraire, composée de maximes qui se déduisent moins régulièrement les unes des autres ; c'est à elle que s'applique l'observation que nous avons faite : l'unité y est réalisée par le sentiment.

Les récits, chez Mathieu, doivent être étudiés à part. Il semble qu'il y ait chez lui une certaine tendance à les

grouper par masses, comme il a fait pour les discours, et peut-être faut-il voir là au moins une des raisons qui l'ont amené à disloquer certaines narrations de Marc. En général, ces récits sont plus brefs chez Mathieu ; et c'est ainsi qu'un certain nombre de traits pittoresques ou réalistes, qui nous ont paru si caractéristiques chez Marc, disparaissent. Cette constatation est une des grandes objections à l'hypothèse que Marc serait un abréviateur de Mathieu.

On a pu noter chez Mathieu une propension à distribuer récits ou maximes selon certains nombres consacrés : il aime les triades et les septénaires (1). La tentation a, chez lui, trois épisodes (IV, 3-10) ; Jésus prie trois fois à Gethsémani (XXVI, 39-44). Trois pratiques religieuses capitales sont énumérées (VI, 1 et suiv.) : la prière, l'aumône, le jeûne ; et la Loi se résume sous trois chefs (XXIII, 23). Ce n'est pas seulement dans la généalogie qu'il met à la base un multiple de sept, le chiffre de quatorze générations trois fois répété. Le nombre sept lui-même est celui des *Béatitudes*, comme il y a sept demandes dans le *Pater*, sept paraboles au chapitre XIII, sept malédictions au chapitre XXIII, comme il est recommandé de pardonner septante fois sept fois (XVIII, 22).

Comme la composition de Mathieu a déjà quelque chose de plus complexe que celle de Marc, son style est moins nu ; la liaison des phrases un peu plus variée ; la syntaxe et la morphologie sont plus proches d'une correction relative. Par ce seul fait qu'il se sert dans une certaine mesure des particules, dont le jeu est l'élément le plus caractéristique du grec, et que, par exemple, au lieu de suspendre les phrases les unes aux autres, comme dans un chapelet, par la simple attache d'un καί, il emploie aussi assez souvent δέ, parfois οὖν, etc., il donne plus d'aisance et de variété au récit. Les formes barbares de déclinaison ou surtout de conjugaison que la langue

(1) Cf. GOGUEL, p. 414.

populaire — généralisant les désinences les plus usitées au détriment des plus rares — avait multipliées, sont moins nombreuses chez lui que chez Marc. Le vocabulaire enfin contient une proportion un peu moins forte d'éléments qui ne se trouvent ni dans la langue classique ni au moins chez les Septante. Il ne faut cependant pas exagérer ces différences, qui ne sont pas très profondes : le ton de Mathieu, comme celui de Marc, est d'un homme étranger à la formation classique, habitué à la lecture de la Bible grecque, et qui lui emprunte tout naturellement — sans aucune trace d'imitation savante — la couleur générale de sa narration. Ce qui explique surtout l'impression particulière que l'on ressent, il est vrai, en lisant Mathieu, au sortir de la lecture de Marc, c'est la présence des longs discours, qui rompent la monotonie du récit, et qui, par leur élévation et leur poésie, comme dans le *Sermon sur la Montagne*, ou par l'ardeur de la passion, comme dans les invectives contre les Pharisiens, donnent à l'ensemble de l'œuvre un autre accent. Mais il nous est impossible, puisque nous ne possédons pas les *Logia*, de discerner ce qui revient personnellement à Mathieu dans la forme de ces morceaux. Tout ce que nous entrevoyons, par la comparaison avec Luc, c'est, ainsi que nous l'avons dit, qu'on peut lui attribuer souvent le mérite de la composition. Celui de l'expression doit remonter le plus souvent — quelques modifications de détail que la tradition ait apportées aux *Logia* — à Jésus lui-même.

Les sources de l'Évangile de Mathieu. — Ce qui est à peu près certain à ce sujet a été dit déjà : Mathieu a vraisemblablement utilisé Marc, et, avec Marc, un recueil de paroles de Jésus dont il semble que Papias seul nous ait conservé le souvenir. Mais il reste les éléments particuliers qui ne proviennent d'aucune de ces deux sources : l'évangile de l'enfance (I-II), et d'autres morceaux dispersés dans le reste du livre, c'est-à-dire l'introduction du *Sermon sur la Montagne* (V, 1-2), et certains éléments

du *Sermon* (vi, 16-18 ; vii, 6-15) ; la guérison de deux aveugles et d'un possédé muet (ix, 27-34) ; l'appel de Jésus à ceux qui sont las et souffrants (xi, 28-30) ; la parabole de l'ivraie (xiii, 24-30), avec son explication (36-43) ; les paraboles du trésor et de la perle (*ib.*, 44-6); celle du filet (47-50) ; la maxime *ib.*, 51-2 ; la parabole du serviteur impitoyable (xviii, 23-35) ; celle des ouvriers loués à diverses heures (xx, 1-16) ; ce qui est dit du jugement dernier (xxv, 31-46) ; la mort de Judas (xxvii, 3-11) ; l'envoi d'un poste de garde au tombeau (xxvii, 62-6) ; enfin l'apparition de Jésus aux femmes (xxviii, 9-10) ; le bruit que les autorités juives font répandre sur le vol du cadavre (*ib.*, 11-15) ; et l'apparition en Galilée (16-20). Tels sont, du moins, ceux qui forment des morceaux continus ; mais il s'y ajoute, ailleurs, de nombreux détails, souvent fort importants (primauté de Pierre ; tradition sur Pilate, etc.) ; et dans les discours, de nombreuses maximes, dont beaucoup sont de celles qui contribuent le plus à l'originalité de l'Évangile de Mathieu. Il n'est pas aisé de rechercher l'origine première de tous ces éléments. Il suffit de dire que leur diversité n'engage pas à les rapporter tous à un *troisième* document, à un troisième ouvrage étendu que Mathieu aurait utilisé seul, alors que Luc, qui s'est servi, comme lui, de Marc et des *Logia*, l'aurait négligé. Ils peuvent être de provenance diverse, et dériver les uns de simples traditions orales, les autres de sources écrites ; ceux qui croient, comme j'en ai émis l'opinion, qu'il a dû exister en assez grand nombre, d'assez bonne heure, de courtes rédactions écrites de tel épisode de la vie de Jésus, et des collections variées de maximes ou de discours, auront peu de répugnance à accepter cette seconde possibilité.

L'auteur et la date. — La formule *Évangile selon saint Mathieu*, qui a servi, aussi anciennement que nous puissions remonter, à désigner notre Évangile, le rattachait certainement, dans l'esprit de ceux qui l'ont les

premiers employée, à l'apôtre Mathieu, soit directement, soit indirectement ; car la proposition κατὰ (selon) peut convenir au cas où l'on aurait admis qu'il reproduisait simplement l'enseignement de Mathieu. L'apôtre Mathieu figure sur les listes que donnent les trois Évangiles synoptiques, aussi bien que dans les Actes des Apôtres. Dans une seule, celle de notre Évangile même, il est appelé le *publicain*, et, par conséquent, identifié avec celui dont la vocation est racontée au chapitre précédent (IX, 9-10). La qualité de *publicain* pourrait se concilier avec une certaine culture hellénique, et rendre possible la composition par Mathieu d'un Évangile *grec*. Mais, d'autre part, Papias nous parle d'une collection de *Paroles* (Logia) de Jésus rédigée en *araméen* par l'apôtre Mathieu. Il n'est pas très vraisemblable que le même personnage ait d'abord rédigé ce recueil, et ensuite l'Évangile *grec*. De l'apôtre saint Mathieu et de son activité, nous ne savons d'ailleurs rien de certain (1). La très grande variété des traditions qui le font apparaître dans les champs de mission les plus divers, comme l'Inde et la Perse, ou la Macédoine et l'Espagne, indique assez clairement que l'obscurité s'était faite assez vite sur lui.

Nous ne pouvons donc rien dire de précis au sujet de l'auteur ; il est seulement naturel de penser qu'un lien, quel qu'il soit et bien que nous ne puissions aujourd'hui en déterminer la nature, doit rattacher l'Évangile à l'apôtre. Nous n'avons non plus aucune indication sur le lieu où cet auteur a vécu et écrit. On a noté dans son Évangile des particularités qui peuvent incliner à croire qu'il sortait d'un milieu palestinien. D'autre part, il est universaliste, et il a écrit son livre en grec ; car il n'y a pas lieu pour lui, pas plus que pour Marc, de penser à un original araméen.

Nous n'examinerons pas ici en quel rapport peut être notre Évangile avec l'Évangile des Hébreux ou des Naza-

(1) Cf. GOGUEL, p. 279 et suiv.

réens, ou des douze apôtres. Il n'y a rien de plus obscur que tout ce qui concerne cet Évangile ou ces Évangiles apocryphes. Nous n'en tirerions aucune lumière ; nous réservons ce que nous avons à en dire pour le chapitre où nous étudierons les Apocryphes.

Pouvons-nous faire des conjectures plus plausibles sur la date ? Du rapport de dépendance que nous avons admis, il ressort, tout au moins, que Mathieu est postérieur à Marc, donc, selon l'approximation que nous avons adoptée pour la date de celui-ci, à 70 environ. Les morceaux si caractéristiques où l'Église nous apparaît comme une société manifestement organisée, et ceux qui sont relatifs à la primauté de saint Pierre, ne nous engagent, du reste, certainement pas à choisir une date antérieure. D'autre part, j'ai déjà dit qu'à mon sens le développement de l'institution ecclésiastique, aussi bien que celui de la légende chrétienne, a chance d'avoir été extrêmement rapide. Je rejette donc l'opinion de ceux qui ont fait descendre l'Évangile de saint Mathieu jusqu'au milieu presque du IIe siècle (140, Baur), plus catégoriquement encore que l'opinion de ceux qui remontent trop haut (40-50, Cornély). En indiquant la période qui suit de peu l'an 70, peut-être se tient-on le plus près possible des vraisemblances.

CHAPITRE VI

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

Bibliographie. — Commentaires récents de B. et J. WEISS, dans le Commentaire de MEYER, Gœttingen, 1901 ; — de KLOSTERMANN-GRESSMANN, dans celui de LIETZMANN, Tübingen, 1907-19 ; — de TH. ZAHN, 4e édition, Leipzig, 1920 ;. — de A.-R. WITHAM, Londres, 1919 ; — du R. P. LAGRANGE, Paris, 1921 (réédité depuis).

Sur Luc écrivain, cf. TH. VOGEL, *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, Leipzig, 2e édition, 1899 ; — et surtout A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906, avec les compléments parus postérieurement dans T. U. — LACHLAN, *St. Luke, The Man and his Work*, Manchester, 1920. — H.J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge, 1920. — W.-K. HOBART, *The Medical language of St. Luke*, Dublin, 1882.

La Préface. — En passant au troisième des Évangiles synoptiques, nous arrivons à un écrit qui peut être considéré comme une œuvre littéraire. Luc est un *auteur* et sait qu'il l'est. Il a commencé en effet son livre, au lieu de débuter avec la brusquerie de ses deux prédécesseurs, par une préface qui oriente le lecteur. Cette préface s'adresse à un fidèle qui semble avoir été d'un haut rang, et qu'on peut appeler un patron ou un protecteur, en même temps qu'un disciple de Luc. Elle est brève, mais elle doit être le point de départ de toute recherche sur l'Évangile, et elle est extrêmement instructive. Nous commencerons donc par la traduire :

« Puisque beaucoup ont entrepris de composer le récit des événements qui se sont accomplis (1) parmi nous,

(1) Le sens du mot πεπληροφορημένων n'est pas douteux, quoiqu'on en ait dit.

comme nous les ont transmis ceux qui, dès l'origine, ont été les témoins oculaires et les ministres de la Parole, il m'a paru bon, à mon tour, à moi qui ai été exactement au courant de toutes choses depuis le début (1), de l'écrire pour toi, selon l'ordre, messire Théophile (2), afin que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus. »

Cette préface est, pour l'*historien littéraire*, le texte le plus intéressant du Nouveau Testament. En effet, elle est le seul endroit — avec la Préface et certaines pages des *Actes*, qui sont du même auteur — où un *écrivain* se révèle à nous et nous explique son dessein (3). Elle porte tous les caractères de l'authenticité, et il n'y a aucune raison sérieuse de l'attribuer, non au premier auteur, mais à un reviseur de l'Évangile. Elle nous apporte sur cet Évangile quelques données d'un très haut intérêt, que nous n'avons sur aucun autre.

D'abord elle nous apprend que le nombre de ceux qui, au moment où l'auteur écrit, avaient déjà entrepris de raconter les *origines du christianisme* (4), était considérable. On peut admettre qu'il y ait lieu, étant donné le ton un peu oratoire de ce début, de ne pas prendre tout à fait à la lettre le mot πολλοί, dont certains critiques modernes veulent, à tout prix, affaiblir la valeur. Traduisons si l'on veut : *plusieurs* au lieu de *beaucoup*. Il restera toujours quelque chose de l'affirmation de l'Évangéliste.

(1) Il est difficile de traduire ἄνωθεν (*en venant d'en haut*) par un équivalent absolument exact. La traduction de M. Loisy (*dès longtemps*) me paraît l'affaiblir ; je reconnais que la mienne force au contraire un peu le sens.

(2) Je n'ai pas voulu traduire *excellent* avec M. Loisy, parce qu'on pourrait croire à une épithète morale. Il s'agit du rang social (M. Loisy le reconnaît en note, p. 76).

(3) Je n'ai pas besoin de dire que le *Je* du Voyant de l'*Apocalypse* a un tout autre caractère.

(4) Les termes qu'il emploie ont en effet ce sens général et prouvent qu'en rédigeant l'Évangile, Luc pense déjà à le compléter par les *Actes*.

En second lieu, ces évangélistes se donnaient, non comme ayant été des témoins oculaires, mais comme tenant ce qu'ils savaient des premiers témoins et des *ministres de la parole* (équivalent oratoire du mot : *Apôtres*) ; cela répond assez exactement à ce que nous avons dit des deux Évangiles de Marc et de Mathieu ; cela répond à la fois à la tradition relative au premier et à son caractère intrinsèque ; cela répond au caractère du second, et aux inductions que nous avons faites sur son origine ; du reste, on n'en saurait conclure *a priori* que cela vise ces deux évangiles dans l'état exact où nous les possédons, et le mot πολλοὶ prouve que cela ne les vise pas exclusivement.

En troisième lieu l'auteur se donne lui-même comme ayant pu être informé de la même manière ; il revendique donc pour lui la même autorité ; le mot ἐπεχείρησαν qu'il emploie en parlant de ses prédécesseurs, et sur lequel on a beaucoup épilogué, n'implique pas nécessairement qu'il les critique (1) ; mais le seul fait que lui-même à son tour prend la plume après eux, indique qu'il ne considère pas leur œuvre comme définitive.

En quatrième lieu, il s'adresse à un catéchumène, qu'il appelle Théophile ; l'ouvrage se présente comme un écrit privé, composé d'abord pour un particulier — ce qui ne veut pas dire réservé exclusivement pour lui, mais ce qui montre que la composition des Évangiles a été due, au moins en partie, à des initiatives individuelles. On ne saurait dire du troisième Évangile, en tout cas, qu'il est une œuvre *liturgique*, née du besoin que telle ou telle Église avait de textes sacrés pour célébrer ses offices, et rythmé à cette intention (2). C'est après coup que cette œuvre individuelle, écrite pour un individu, a été déclarée bien commun de l'Église, a été canonisée.

(1) C'est pourquoi je l'ai traduit par : *ont entrepris*.

(2) Ceci contre la théorie de M. Loisy, qui ne peut s'appliquer ici qu'à une revision qui aurait tellement transformé le livre qu'on ne pourrait plus parler d'un premier auteur.

Enfin, il faut remarquer que le destinataire, comme l'indique l'épithète qui accompagne son nom, épithète qui ne peut viser que sa haute situation sociale, son éminente dignité, n'appartient nullement à ces classes humbles et ignorantes où — pour des intérêts opposés — apologistes et adversaires du christianisme confinent trop exclusivement la foi chrétienne à ses débuts. Théophile est un personnage ; il a dû remplir des charges ; car appartenir à la bonne société et être au service de l'État vont de pair sous l'empire romain. La Préface de Luc confirme ce que nous savons par d'autres témoignages (1) sur la rapidité avec laquelle le christianisme fit des conquêtes dans la société riche et distinguée. Au total cette *Préface* n'a pas un ton différent de celles qui ouvrent habituellement un ouvrage historique ou un traité scientifique, dans la littérature profane. On a noté en particulier la similitude qu'elle présente avec celle du traité de Dioscoride sur la *matière médicale* (2). Nous sommes en présence d'un *auteur.* Mais il ne faut pas en conclure que cet *historien* aura nécessairement *l'esprit historique* tel que nous le comprenons nous-mêmes ; il ne faut pas imaginer qu'elle nous promet des *mémoires* capables de nous rendre partout l'image concrète des *événements accomplis parmi nous* ; il ne faut pas exalter à l'avance l'œuvre qu'elle annonce pour proclamer ensuite sa déception profonde en présence de cette œuvre, telle que nous la lisons, et déclarer que celle-ci est indigne d'un Luc qui n'est qu'une création de notre esprit (3).

Analyse. — Il n'y a pas, dans l'ensemble de l'Évangile, un plan savant, et Luc, comme ses prédécesseurs, suit simplement un ordre chronologique ; mais les diverses parties sont mieux reliées entre elles, et surtout, à l'intérieur de chacune d'elles, on sent un travail de compo-

(1) Cf. Duchesne, *H. de l'Eglise*, t. I, ch. xiii.

(2) Bien entendu, il ne s'agit pas de suggérer que Luc a connu et imité *Dioscoride* ; il a pris le ton habituel.

(3) Contre Loisy (mais surtout contre son jugement sur les *Actes*).

sition. Luc a un grand talent naturel de narrateur, et ce talent naturel est soutenu par un art véritable.

Nous trouvons au début un Évangile de l'enfance, mais qui ne reproduit pas celui de Mathieu ; il a des points de contact avec lui, mais il repose aussi sur des traditions différentes ; il représente un moment plus avancé du travail légendaire ; en certains endroits, il est sûrement une création personnelle de Luc (1). Le ton en est ingénieusement adapté de celui de l'Ancien Testament (2). Luc met très adroitement en parallèle l'histoire de Jean et celle de Jésus (3). Tandis que chez Marc Jésus vient, à sa première apparition, directement de Nazareth, et que chez Mathieu il paraît originaire de Bethléem, puis va s'établir à Nazareth, Luc concilie tout plus habilement en faisant aller la famille de Jésus à Bethléem pour le recensement de Quirinius. Ce n'est pas le lieu d'examiner si ce recensement doit être considéré comme historique ou non ; notons d'abord seulement le désir de Luc de mettre son récit en concordance avec l'histoire civile. La recherche de cet accord lui était imposée aussi bien par les exigences de sa propre culture que par l'instruction que l'on doit supposer à ce Théophile, pour qui il écrit.

Pas plus que chez Marc, il n'est question de *fuite en Égypte* ; tout ce début est donc parfaitement indépendant de Mathieu, et volontairement — si Luc a connu Mathieu. Il suit la même tradition que Mathieu, en ramenant ensuite la sainte Famille à Nazareth, mais on ne peut dire si c'est de Mathieu même qu'il s'inspire, — en le corrigeant comme il corrige à peu près tout

(1) Tous les *Cantiques* qui accompagnent ce charmant récit, en particulier, doivent être son œuvre.

(2) Naissances d'Isaac, de Samson, de Samuel.

(3) La tradition manuscrite laisse assurément en doute si le cantique du *Magnificat* doit être mis dans la bouche d'Élisabeth ou de Marie ; mais le placer dans la bouche d'Élisabeth va contre tout le sens du morceau.

ce qu'il emprunte. Il y a chez Mathieu tout un vide qui n'est pas rempli entre la naissance et la première manifestation publique de Jésus ; Luc donne l'illusion qu'il le comble par un récit de l'aventure de Jésus au milieu des docteurs, — récit, qui, en soulignant l'incompréhension des parents, est mal en harmonie avec la naissance miraculeuse, connue d'eux.

Le souci de relier l'histoire évangélique à l'histoire profane, marqué par la mention du recensement, devient plus évident encore par l'indication que Jésus se manifeste la quinzième année du règne de Tibère (c'est-à-dire en 29 après J.-C.) et par les quatre synchronismes dont elle est accompagnée (1). Le contact avec les deux autres synoptiques commence avec la prédication de Jean et le baptême de Jésus (III). Luc reproduit — dans une forme souvent différente — les données de Marc et celles de Mathieu, avec des additions personnelles assez considérables. Le souci qu'il a d'une composition plus régulière se montre dans la manière dont il rattache à la prédication de saint Jean-Baptiste la mention de son emprisonnement ; on peut en voir une preuve aussi dans la place que Luc a donnée à la *généalogie* : il n'a pas voulu la mettre en tête du livre, comme un document qui ne tient à rien ; il a voulu la souder au contexte, et pour ne pas gâter par cette froide liste l'exquise narration de la naissance, il a choisi le seul endroit où elle convenait dès lors, après le baptême de Jésus. On sait qu'elle diffère de celle de Mathieu ; elle est précédée d'une indication sur l'âge de Jésus (trente ans), et d'un mot qui semble excuser — sans grande adresse — l'étrangeté d'une combinaison selon laquelle Jésus remonte à David par l'intermédiaire de Joseph, son père putatif.

Luc dès lors, pendant assez longtemps, va suivre en

(1) Nous n'examinerons point, au moins pour le moment, la valeur de ces synchronismes.

gros l'ordre de Marc ; il sera souvent d'accord aussi avec Mathieu, mais restera dans le détail assez indépendant de l'un et de l'autre. C'est d'abord la *Tentation*, avec les trois épreuves de Mathieu dans un ordre différent, — peut-être seulement pour que la dernière ramène Jésus du désert à Jérusalem, d'où il rentre en Galilée. Guidé par un souci de vraisemblance, Luc a estimé que le séjour à Nazareth devait être marqué par quelque événement capable d'expliquer pourquoi Jésus a quitté cette ville pour aller à Capharnaüm : il a donc montré tout de suite les Nazaréens le rejetant (1). Il a ensuite conservé, à Capharnaüm, cette première prédication que Mathieu a disloquée pour faire place au *Sermon sur la Montagne*, et il y a joint cette pêche miraculeuse qui ne se retrouve que chez Jean, où elle n'a lieu qu'après la résurrection (2). Tout ce qui est narré au chapitre v est conforme au récit de Marc, dont Mathieu a combiné autrement les éléments ; cet accord dure jusqu'au verset 19 du chapitre vi (= Marc, iii, 12). Mais là nous allons retrouver un autre accord partiel avec Mathieu contre Marc. Luc a, en quelque mesure, l'équivalent du *Sermon sur la Montagne* ; c'est un sermon en plaine, adressé à la foule, et non aux disciples seuls, — différences qui doivent être voulues, si Luc a connu Mathieu ; ce sermon est composé surtout avec les mêmes éléments que celui de Mathieu ; mais il en omet beaucoup, et il en ajoute un qui n'est nulle part ailleurs dans les *Synoptiques*, les malédictions qui suivent les béatitudes, ainsi que deux autres, qui sont bien chez Mathieu, mais en des places différentes (vi, 37-42 = Mathieu, x, 24-45 ; xv, 14). Le *Sermon dans la plaine* exprime, il est vrai, les deux idées essentielles du *Sermon*

(1) Cet arrangement, s'il paraît plus naturel, a l'inconvénient que Luc, sans s'en être aperçu, a parlé (verset 23) de guérisons faites à Capharnaüm, où Jésus n'est pas encore allé.

(2) Luc, n'ayant pas d'apparition en Galilée, ne peut conserver la pêche miraculeuse à cette place, — si c'est bien Jean qui a gardé la forme primitive du récit.

sur la Montagne : nouveauté de l'enseignement de Jésus ; tout cet enseignement condensé dans l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais elles n'y prennent pas aussi bien leur pleine valeur. Luc a dû puiser à la même source que Mathieu, aux *Logia* ; la lecture de Mathieu nous laisse l'impression que le *Sermon sur la Montagne* doit être pour la plus grande part, dans l'arrangement, l'œuvre personnelle de l'Évangéliste ; la perte des *Logia* nous empêche de juger ici sûrement de ce qu'a pu être le travail indépendant de Luc.

La conformité avec Mathieu se continue dans la suite (le centenier ; la question de Jean-Baptiste) ; elle n'est toutefois que partielle, parce que Luc, étant précédemment resté plus fidèle à Marc, a déjà utilisé les éléments dont Mathieu a composé le début du chapitre VIII (1-4) et une grande partie du IXe (1-17). Luc ajoute (VII, 11-17) la résurrection du jeune homme de Naïm et la notice sur les femmes qui suivaient Jésus, deux morceaux qui ne sont que chez lui ; l'histoire de la pécheresse, qui précède cette notice (~~XIII~~ VII, 36-50) peut être regardée aussi comme un élément particulier à Luc ; car elle ne rappelle que très imparfaitement quelques traits de Marc (XIV, 3-9), de Mathieu (XXVI, 6-13), ou de Jean, (XII, 1-8).

Se séparant alors de Mathieu et laissant de côté la malédiction aux villes galiléennes et la scène des enfants, qu'il reprendra seulement au chapitre X, ainsi que la première partie du chapitre XII (éléments de Marc déjà utilisés par lui), il reprend le fil de Marc avec le discours des paraboles, incomplètement reproduit (1). C'est seulement alors qu'il amène la parole sur les vrais parents de Jésus (VIII, 19-21) ; puis il reprend ce qui, chez Marc, suit la partie des paraboles qu'il vient d'omettre, c'est-à-dire la tempête, avec l'histoire du troupeau de cochons,

(1) La parabole de la semence (MARC, IV, 26-9) est omise, et celle du sénevé (*ib.*, 30-2) est reprise seulement au ch. XIII.

qu'il situe, pour en corriger l'invraisemblance topographique, à Gergésa (1), qui est au bord du lac; la fille de Jaïre et l'hémorroïsse, la mission des Douze et la première multiplication des pains, la seule qu'il mentionne (VIII, 22- IX, 17).

Un problème des plus délicats est l'omission, après cet ensemble, de la fin du chapitre VI de Marc (Jésus marchant sur les eaux ; retour à Génézareth) ; de tout le chapitre VII (purification des mains avant le repas ; la Cananéenne ; guérison du sourd-muet). Celle du début de X (1-10 ; seconde multiplication des pains) est plus facilement intelligible ; Luc a pu remarquer le doublet et en être choqué. Ce qui suit ne sera repris que plus bas (les signes du ciel, au chapitre XI), ou sera également omis (l'aveugle de Bethsaïda), et c'est la révélation à Pierre du secret messianique qui succède à la multiplication des pains, sans que la scène soit localisée à Césarée, et avec d'assez notables variantes. On trouve aussi des retouches et des abréviations dans la Transfiguration ; la guérison d'un jeune possédé ; la seconde prédiction des souffrances de Jésus ; avec la fin du chapitre IX, nous entrons dans la partie la plus originale de l'Évangile de Luc.

Elle comprend environ huit chapitres sur vingt-quatre, donc approximativement un tiers du livre ; elle va depuis le verset 5 du chapitre X jusqu'au verset 15 du chapitre XVIII. Il s'y trouve une forte proportion de morceaux particuliers à Luc, avec de nombreux éléments communs à lui et à Mathieu, mais différemment agencés ; un très petit nombre seulement de ces éléments sont communs aux trois *synoptiques*. Enfin le cadre — d'ailleurs très vague — où toute cette matière a été distribuée, est celui d'un voyage à Jérusalem, et, plus particulièrement, de la traversée du pays samaritain, qui sépare la Galilée de la Judée.

(1) Il y a d'ailleurs des variantes.

Le début (IX, 51-56) qui narre comment un village samaritain refuse d'accueillir Jésus, alors que, jugeant arrivé le temps fixé, *il se met en devoir* (1) d'aller à Jérusalem, est peut-être — avec le récit de la naissance miraculeuse — le morceau qui, dans tout le troisième *Évangile*, présente les hébraïsmes les plus caractérisés. Il est spécial à Luc, et il est suivi d'une péricope dont l'équivalent est au chapitre VIII de Mathieu (19-22), avec cette différence que, chez celui-ci, deux personnes seulement abordent Jésus, avec le désir de le suivre ; Luc en a trois. En se servant ensuite d'éléments qui sont aussi dans Mathieu, Luc rapporte un envoi en mission de soixante-douze disciples (2), qui ne se trouve que chez lui. Aux quelques mots que Jésus adresse aux missionnaires, après leur retour, il soude l'importante déclaration sur les rapports du Père et du Fils, qui, chez Mathieu, succède à la malédiction des villes, utilisée déjà par lui dans l'instruction aux soixante-douze. Il place après elle la question sur le plus grand commandement (= Marc, XII, 28-34, et Mathieu, XXII, 34-40, avec des variantes). Viennent ensuite deux morceaux spéciaux à Luc, et des plus caractéristiques : la parabole du bon Samaritain ; l'anecdote de Marthe et Marie ; le *Pater*, avec des abréviations (3) ; un morceau sur la prière, en partie spécial à Luc, en partie analogue à un développement de Mathieu (XI, 5-8 n'est que chez Luc ; XI, 9-13 = Mathieu, VII, 7-11) ; la réponse de Jésus à l'accusation d'être un ministre de Béelzéboul (morceau qui se trouve donc placé différemment dans chacun des Synoptiques). La fin du chapitre XI (33-37), c'est-à-dire le signe de Jonas, la lumière sous le boisseau, le conflit avec les Pharisiens à

(1) Cette traduction est de Loisy ; il y a là un hébraïsme caractéristique (τὸ πρόσωπον ἐστήριξεν).

(2) Variante : soixante-dix (adoptée par Von Soden ; cf. LOISY, *Synoptiques*, p. 292).

(3) Je dis : *abréviations* ; car je ne crois nullement que Luc ait conservé une tradition primitive et plus simple.

propos de la purification, le devoir de confesser Jésus, correspond à des éléments des chapitres v, vi, xxiii, xxvii, de Mathieu. Les versets 13-14 du chapitre xii, où Jésus refuse de partager un héritage, la parabole du riche (15-21) ne sont que chez Luc ; ce qui leur succède (le souci et la vigilance) répond à des morceaux qui, chez Mathieu, sont fort éloignés les uns des autres. Tout le début du chapitre xiii (1-17) n'est que chez Luc, avec cette réserve que la parabole du figuier stérile pourrait n'être qu'une correction de cette malédiction du figuier qui, chez Marc et Mathieu, a pu choquer certaines âmes délicates ; entre la guérison d'une femme, un jour de sabbat (xiii, 10-17), et la parabole du levain (20-21), s'intercale la parabole du grain de sénevé (= Marc, iv ; Mathieu, xiii), suivie de deux éléments qui sont aussi chez Mathieu.

Tous ces morceaux forment un ensemble présenté avec cette sorte d'aisance et d'agrément qui caractérise la manière de Luc ; mais les parties n'en sont rattachées entre elles par aucun lien très serré, ni chronologique, ni logique, ni géographique. Il y a peu de vraisemblance que la scène en ait été originairement en Samarie, et l'on a, au contraire, à peu près partout, l'impression d'être en Galilée ou en Judée. Au verset 22 du chapitre xiii, Luc s'est aperçu que le lecteur ne sait plus très bien où il se trouve, et il a, par une formule très vague, cru nécessaire de rappeler que Jésus se dirige vers Jérusalem. Un peu plus bas (31-33), il a placé l'intervention assez imprévue de quelques pharisiens qui viennent le prévenir du projet que forme Hérode de le mettre à mort (1). Ces indications ne suffisent pas à donner une consistance

(1) Il faut ajouter à ces deux données celle qui précède la parabole du Bon Samaritain (xvii, 11) : « Et il arriva que, dans la marche vers Jérusalem, il passa entre Samarie et Galilée ». — Je reproduis — sous toutes réserves — la traduction de Loisy ; mais l'expression grecque est obscure, et se traduirait plus naturellement par : *à travers la Samarie et la Galilée.*

historique ou géographique à toute cette partie du récit, qui, dans la fin du chapitre xiii et dans les chapitres suivants, se poursuit avec les mêmes caractères : éléments spéciaux à Luc, au chapitre xiv, la guérison d'un hydropique et une instruction relative aux repas ; la parabole de l'homme qui veut bâtir une tour ; au chapitre xv, les deux paraboles de la brebis et de la drachme perdues ; une troisième, non moins significative, celle de l'enfant prodigue ; au chapitre xvi, une quatrième, moins heureuse, celle de l'économe infidèle ; deux versets contre les Pharisiens (14-15) ; la parabole du riche et de Lazare ; au chapitre xvii, le serviteur négligent, la guérison de dix lépreux (1) ; la parabole sur le Royaume de Dieu (20-21) (2); enfin la parabole du juge inique et celle du pharisien et du publicain (xviii, 1-14) ; à ce bien qui lui est propre, Luc associe nombre d'éléments qui se retrouvent çà et là chez Mathieu, et deux qui sont communs à Marc et à Mathieu (le sel, xiv, 34-35 : Marc, ix, 50 ; Mathieu, v, 13 ; le scandale, xvii, 1-2 : Marc, ix, 42 ; Mathieu, xviii, 6-7).

Par la scène de Jésus parmi les enfants (xviii, 15-17) on retrouve le contact avec Marc et Mathieu, et on le garde presque jusqu'à l'entrée de Jésus à Jérusalem. Seulement, après la guérison de Bartimée, Luc introduit la jolie scène de Zacchée qui lui est personnelle, et il place ensuite la parabole des mines, analogue à un morceau de Mathieu (xxv, 14-30).

Voici Jésus devant Jérusalem. L'entrée dans la ville est inspirée de Marc, avec deux additions : la protestation des pharisiens (xix, 39-40), et les pleurs de Jésus

(1) Sorte de doublet, amplifié, du miracle de Marc (i, 40-5), déjà utilisé par Luc, v, 12-14.

(2) Si belle que soit l'interprétation spiritualisée de cette parole, on doit avouer que le contexte ne la favorise pas. Le sens indiqué par ce qui précède est manifestement : quand on vous dira que le royaume est chez le voisin , ne prenez pas la peine de le vérifier ; vous n'en aurez pas le temps ; du même coup, il sera chez vous.

sur la ville (41-44). Comme chez Mathieu, Jésus chasse les vendeurs du temple le même jour, mais le récit de Luc est d'une extrême brièveté. Après une phrase très générale sur la manière dont Jésus s'est comporté pendant son séjour à Jérusalem (xix, 47-8), et en supprimant la malédiction du figuier, Luc suit Marc (comme Mathieu) au chapitre xx, pour la question sur le pouvoir de Jésus ; la parabole des vignerons ; les questions sur le tribut, sur la résurrection, sur le Christ ; le morceau contre les pharisiens ; le denier de la veuve (= Marc, xii, 41-44 ; manque chez Mathieu). La question sur la destruction du temple est posée « par certains », sans qu'il soit dit que ce sont des disciples, de sorte que l'*apocalypse* paraît débitée par Jésus devant la foule. La rédaction de cette *apocalypse* a chez Luc quelque chose, si j'ose dire, de moins mystérieux ; il y a plus d'ordre relatif ; il y a plus de réalité dans l'allusion au siège de Jérusalem et aux persécutions qui frapperont les premières générations chrétiennes. La notice finale sur l'enseignement de Jésus (xxi, 37-8), qui fait pendant à celle par laquelle avait été introduit le récit du second jour passé dans la ville, présente une analogie fort curieuse avec un détail de l'introduction de la péricope sur la Femme adultère (Jean, viii, 1).

Nous ne noterons dans le récit de la Passion que les principaux traits par lesquels Luc se distingue des deux autres Synoptiques. L'onction à Béthanie, qui a un équivalent partiel dans la scène antérieure de la pécheresse, manque naturellement chez Luc, comme toute mention de l'établissement de Jésus à Béthanie. Dans l'institution de la Cène (xxii, 15-20), Luc a ses formules particulières, et notamment la mention de *deux coupes* au lieu d'une. La discussion sur la préséance est placée au cours de la Cène. La blessure faite par l'un des compagnons de Jésus au serviteur du grand-prêtre est guérie par le Seigneur. Le reniement de Pierre, auquel Jésus assiste, précède la comparution de Jésus devant le

Sanhédrin, qui ne tient qu'une seule séance. Jésus comparaît devant Hérode (xxiii, 6-12). Les femmes de Jérusalem pleurent sur le sort de Jésus (xxiii, 27-31), et la scène du bon larron est une addition en parfait accord avec le sentiment habituel de Luc. Enfin, des différences notables apparaissent dans le récit de la résurrection : l'épisode des pèlerins d'Emmaüs en est le morceau le plus original, et c'est une des pages de tout l'Évangile qui touchent le plus profondément le cœur, en même temps qu'une de celles où l'art à la fois naïf et raffiné de Luc se manifeste le plus complètement. Il n'est pas question d'apparition en Galilée : c'est à Jérusalem que le ressuscité se montre à ses disciples. Un bref récit de l'Ascension, qui sera repris et corrigé au début des *Actes*, termine le livre.

Les sources de Luc. — En analysant le troisième *Synoptique*, après avoir déjà fait connaître les deux autres, nous avons été plus à l'aise pour indiquer, dans l'analyse même, ou au moins pour suggérer, les sources probables. On a vu que non seulement Luc a utilisé Marc, mais qu'il en a suivi l'ordre beaucoup plus fidèlement que Mathieu. Il n'y a d'exception que pour la partie médiane, et cette exception confirme la règle ; car lorsque finit ce morceau indépendant, au verset 15 du chapitre xviii, on retrouve le fil interrompu là où il a commencé, au verset 51 du chapitre ix. Le rapport de Luc à Marc est encore plus clair que celui de Mathieu au même texte, et a beaucoup contribué à faire admettre par les critiques les plus orthodoxes (1) la solution du problème synoptique qui a fini par prédominer. De même il paraît clair que Luc, tout comme Mathieu, a utilisé les *Logia*, et, comme nous avons eu l'impression que les grands dis-

(1) Lagrange, par exemple, p. xlix, après avoir cité la relation entre Luc, iv, 31-vi, 19 et Marc, i, 21-iv, 12, qui montre la même consécution au cours de 15 péricopes, conclut : « On peut dire que cela suffit, et que la question est tranchée ; on ne connaît pas de tradition orale qui ait réalisé cet accord. »

cours, dont le *Sermon sur la Montagne* est le type par excellence, étaient l'œuvre personnelle de Mathieu, il en résulte que Luc a probablement aussi emprunté aux *Logia* des éléments qu'il a lui-même moins librement disposés (1). Mais il reste deux questions qui sont, au contraire, très délicates.

La première est de savoir d'où proviennent les éléments qui lui sont personnels et qui sont, chez lui, beaucoup plus importants que chez Mathieu, à la fois par le nombre (les morceaux qui proviennent de *Marc* et des *Logia* représentent un peu moins de 60 % de l'ensemble ; les autres, un peu plus de 40 % ; par conséquent, une proportion supérieure au tiers) et par la qualité (le plus grand nombre de ces paraboles et de ces récits sont tout à fait remarquables). La seconde est de savoir si Luc a ou non connu et utilisé Mathieu.

Sur le premier point, l'accumulation, dans une même section (ix, 51 — xviii, 19), de la plupart des morceaux indépendants, devait assez naturellement amener à se demander s'ils ne représentent pas un ensemble homogène, et par conséquent un troisième document, d'importance presque égale à Marc et aux *Logia* ; c'est une thèse qui compte, en effet, d'assez nombreux partisans (2). Elle prête cependant à une objection très forte, sinon décisive : c'est que tous ces morceaux ne sont reliés les uns aux autres, quand ils le sont, que par des liens ténus ou arbitraires, Jésus est censé, au début, s'être mis en route pour Jérusalem et il est en terre samaritaine où on refuse de l'accueillir ; plus bas, il passe entre la Galilée et la Samarie, ou bien (car le texte est obscur) il traverse la Galilée et la Samarie ; nulle part on ne constate un progrès dans la marche vers Jérusalem ; on ne trouve pas d'étapes régu-

(1) Je parle du fond et de l'*ordre* ; pour l'*expression*, Luc a certainement usé assez librement de cette source, comme de Marc.

(2) Cf. Goguel, p. 481.

lières. La mise en scène de chaque épisode est vague, et on ne se rend pas toujours compte aisément si Jésus s'entretient avec ses disciples seuls ou parle publiquement, ni pourquoi tantôt il s'adresse à eux seuls, tantôt aux foules. Dès lors, il n'y a tout au moins nulle obligation de les dériver tous d'un même original, et les vraisemblances générales reprennent leurs droits. Or ces vraisemblances sont plutôt que Luc a réuni, dans ce cadre assez vague, tant de scènes en réalité indépendantes les unes des autres, non pas parce qu'il les trouvait déjà assemblées, sinon liées, mais parce que, désireux le plus possible de respecter l'ordre de Marc, il ne pouvait trouver de meilleur moyen, pour suivre sa tendance, que de former ainsi un bloc de toutes ces additions. Que ces additions proviennent de plus d'une source, c'est ce que la déclaration de Luc, dans le prologue, sur le grand nombre de ses prédécesseurs, rend assez probable (1). Ce qui ajoute encore à cette probabilité, c'est que Luc, par les circonstances mêmes de sa vie, a été capable de recueillir à peu près le maximum d'informations, dans les milieux les plus divers (2). Donc, aussi bien par l'étude qu'il a faite de ses devanciers que par la facilité avec laquelle il a pu recueillir les traditions orales, il nous apparaît comme largement documenté ; il est dès lors imprudent de réduire à *trois* les documents dont il use, en ajoutant aux deux qu'on peut considérer comme certains un troisième purement imaginaire.

Quant à rechercher où Luc a pris chacune des péricopes qu'il a en propre, il est sage d'y renoncer ; il suffit d'avoir

(1) Non, que si on prenait la déclaration de Luc à la lettre, elle donnât le droit de s'exprimer ainsi : Luc, en effet, dit qu'il a eu *beaucoup de prédécesseurs* ; mais il ajoute que, s'il recommence leur œuvre, c'est parce qu'il est *lui-même informé*. On a soutenu des thèses plus spécieuses que celle qui consisterait à conclure de là *qu'il ne s'est pas servi* de ses prédécesseurs ; je ne dis pas cela pour m'y rallier.

(2) Voir dans Harnack ou dans Lagrange les hypothèses sur les personnes qui ont pu le renseigner.

écarté l'idée d'un troisième document, étendu et homogène. Mais, quand il s'agit de savoir s'il y a une relation de dépendance entre Luc et Mathieu, nous avons en mains l'un et l'autre texte ; nous sommes tenus de donner une réponse, sinon certaine, du moins plausible, à cette question. Or, quoique la thèse de la dépendance ait ses défenseurs et en ait de notables (1), il faut reconnaître qu'une forte majorité se prononce aujourd'hui contre elle.

Cette majorité peut faire valoir des arguments qui ont leur poids : le plus imposant de tous est assurément qu'il y a entre les deux Évangélistes — si l'on met à part ce qu'ils ont pris en commun à *Marc* et aux *Logia* — plus de différences que de ressemblances. Comment, nous dit-on, si Luc avait lu dans Mathieu un évangile de l'enfance et une généalogie, aurait-il eu l'audace de les remplacer par deux autres, sensiblement différents ? Comment, s'il y avait trouvé un exposé aussi heureux de l'enseignement de Jésus que le *Sermon sur la Montagne*, ne se fût-il pas empressé d'en profiter ? etc. Certes, on peut être d'abord surpris de ces constatations ; je comprends même qu'elles paraissent décisives à certains ; mais j'estime, pour ma part, qu'elles ne le sont pas. L'évangile de l'enfance est une élaboration assez tardive ; il n'est pas surprenant qu'il s'en soit produit des formes diverses à peu près contemporaines, et assez éloignées les unes des autres, quoique procédant d'une même inspiration. Luc pouvait avoir des raisons positives de croire mieux autorisée celle qu'il a choisie, ou, n'ayant aucun moyen d'attribuer plus d'autorité à l'une qu'à l'autre, il peut avoir préféré celle qui, à son propre jugement, valait le mieux. Pour la généalogie, il n'est pas douteux non plus qu'elle n'ait dû être reconstituée de plusieurs manières, et celle de Luc offre un trait qui, quoique Luc ne l'ait pas souligné comme Mathieu a souligné les trois séries de quatorze, n'en est pas

(1) Cf. Pernot, *Pages choisies des Évangiles*, p. 9.

moins significatif : c'est d'être prolongée jusqu'à Adam, fils de Dieu ; dépassant ainsi la lignée purement juive ; allant jusqu'à l'ancêtre commun de toute l'humanité, des Gentils comme des Juifs. Si Mathieu a, comme nous l'avons pensé, composé le *Sermon sur la Montagne*, Luc, qui avait en mains les *Logia*, a pu croire conforme à son devoir d'historien de ne pas suivre Mathieu. Je ne prends que les trois cas principaux ; ils suffisent à prouver qu'on a le droit de chercher pour les autres des explications du même ordre. Dès lors, on a le droit aussi de ne pas rejeter d'avance, si l'on constate des analogies assez marquées entre Mathieu et Luc, l'interprétation la plus naturelle, à savoir celle d'un souvenir de Mathieu chez Luc. Les deux arguments qui peuvent servir à prouver, entre deux ouvrages narratifs, une relation, sont : un même arrangement des faits et, peut-être plus encore, les identités d'expression, quand elles sont en nombre suffisant et ne portent pas sur des formules banales. L'ordre, nous savons que Luc l'a pris à Marc, et que, connaissant les *Logia* et *Marc*, il devait, en règle générale, avoir peu de tendance à copier celui de Mathieu, s'il l'a connu. Les ressemblances d'expression existent, et sont, à mon sens, suffisamment nombreuses et suffisamment caractéristiques. Hawkins (1), l'un des plus sagaces observateurs des phénomènes linguistiques dans le Nouveau Testament, en a relevé vingt exemples, dont le Père Lagrange, après en avoir rejeté onze, qui, à mon sens, sans être contraignants, ne sont pas indignes d'attention, laisse subsister neuf comme plus significatifs. Le Père Lagrange en ajoute de son cru huit autres, et il fait entrer en ligne de compte l'emploi commun à Luc et à Mathieu de la locution καὶ ἰδού, sémitisme inconnu à Marc (2). Il n'y a donc probablement pas de raison pour

(1) Dans ses *Horæ synopticæ*.

(2) Le travail de Luc, dans le détail du style, est extrêmement subtil ; Luc prend parfois d'une main à Marc, de l'autre à Mathieu, et introduit une expression de son cru.

empêcher de croire que Luc ait connu Mathieu, et il y a quelques motifs assez vraisemblables de le croire. Car, songer à une utilisation de Luc par Mathieu serait beaucoup moins naturel (1), et l'hypothèse d'une source commune, quand il s'agit, non pas de morceaux entiers, mais de simples nuances de style, ne le serait pas davantage.

Il ne suffit pas de rechercher les sources *chrétiennes* de Luc. Nous avons vu en effet que Luc cherche à mettre l'histoire religieuse en relation avec l'histoire profane. De là des dates, des synchronismes, pour la naissance ou la première manifestation publique de Jésus ; de là, aussi, la mention de certains événements contemporains (massacre des Galiléens à la tour de Siloé ; révolte de Theudas, etc.). Comment les avait-il appris ? Simplement par la voix publique, ou en consultant des textes ? Krenkel (2) a soutenu que Luc avait connu l'historien juif Josèphe, et, s'il avait démontré sa thèse, le résultat serait très important, parce que, la composition des ouvrages de Josèphe pouvant être datée (3), nous posséderions un repère solide pour déterminer aussi l'époque de Luc. Mais il y a des désaccords entre Luc et Josèphe, dans le détail des événements qu'ils rapportent en com-

(1) Cette thèse vient cependant d'être soutenue par M. Delafosse dans un article de la *Revue de l'histoire des Religions* (daté de juillet-octobre 1924, paru en 1926, postérieurement à la rédaction de ce chapitre). Selon M. Delafosse, Mathieu a connu l'Évangile de Luc : « il reproduit plusieurs de ses textes ; pour d'autres , il s'est livré à un travail d'interprétation, de correction, de transposition, de rapiéçage, de sublimation. » Je regrette de ne pouvoir discuter ici ces vues ; je me borne à dire que les faits, à mon avis, permettent une autre explication, et que les vraisemblances générales sont pour une utilisation de Mathieu par Luc plutôt que pour l'hypothèse inverse.

(2) *Josephus und Lukas, der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtschreibers auf den christlichen nachgewiesen*, Leipzig, 1894.

(3) *La Guerre juive* est de 77/8 ; les *Antiquités juives* sont de 93 environ. Pour le recensement de Quirinius, il semble bien, en l'état de nos connaissances, que Luc ait fait quelque confusion (cf. Guignebert, *La vie cachée de Jésus*, p. 26.)

mun, par exemple au sujet des rébellions de Theudas et de Judas. D'autre part, les quelques similitudes d'expression que Krenkel a notées sont loin d'être convaincantes.

Intégrité du troisième Évangile. — Nous avons raisonné jusqu'à présent comme si cette intégrité ne prêtait à aucune objection sérieuse. Tel est, en effet, notre avis, et, quand nous étudierons le caractère littéraire de l'Évangile, nous en développerons la raison, qui est que, dans tout le Nouveau Testament, aucun écrit — si ce n'est les *Actes* — ne donne aussi fortement l'impression d'une manière personnelle, identique d'un bout à l'autre. Mais nous ne devons pas taire que d'autres opinions se sont fait jour. Laissons de côté l'idée assez extravagante que l'ouvrage que nous lisons aujourd'hui sous le nom de Luc ne serait qu'un remaniement orthodoxe de l'Évangile de Marcion (1). M. Loisy a soutenu, plus récemment, que le compagnon de Paul, Luc, avait bien composé originairement un Évangile et un autre récit qui subsiste en partie dans le livre des *Actes*, mais que l'un comme l'autre avaient été, ne disons pas interpolés, mais remaniés d'une façon si profonde, que leur caractère primitif aurait presque entièrement disparu. L'auteur de cette refonte serait l'inconnu qui a mutilé la seconde des deux préfaces à Théophile. Au fond, la thèse de M. Loisy dérive surtout de l'opinion qu'il professe sur le livre des *Actes*, bien qu'il déclare que l'examen de l'Évangile, considéré isolément, suffirait à rendre celui-ci suspect. M. Loisy s'est fait des *Actes* primitifs, d'après les chapitres où le récit est à la première personne du pluriel, l'idée d'un ouvrage vraiment *historique*, et il n'a aucune peine à montrer que les *Actes*, tels que nous les lisons, ne sauraient revendiquer partout cette qualité. Quant à l'Évangile, il se croit obligé de reconnaître que, sous sa forme

(1) Cf. GOGUEL, p. 445 et suiv. M. Goguel rejette avec raison cette opinion ; elle mérite à peine d'être discutée.

originale, il n'avait pas plus de valeur documentaire que les autres, et qu'il n'était au fond, « lui aussi », qu'un écrit cultuel. Cette concession affaiblit singulièrement la thèse, et il ne me semble pas qu'aucun des arguments employés pour l'appuyer ait une véritable solidité.

Le texte de Luc. — L'étude critique du texte de Luc prête à une difficulté plus sérieuse. La tradition nous offre des variantes assez considérables pour que l'on ait cru parfois nécessaire de recourir à une explication d'un autre ordre que celles qui suffisent habituellement. Ces variantes proviennent notamment d'un manuscrit qui a appartenu autrefois à Théodore de Béze, et qu'on nomme, en conséquence, le *Codex Bezæ* ; on le désigne aussi par la lettre D (1). Il est vrai qu'elles sont plus importantes pour les *Actes* que pour l'*Évangile*, et c'est dans un autre chapitre qu'elles attireront davantage notre intérêt. Blass a conjecturé que les deux ouvrages de Luc avaient eu deux éditions successives, procurées par l'auteur lui-même. Une première rédaction de l'Évangile, celle que nous fournissent les manuscrits du type dit *oriental*, daterait du temps de la captivité de Paul à Césarée ; une seconde, source du texte dit *occidental*, aurait été composée plus tard à Rome, alors qu'inversement la première édition des *Actes* proviendrait du temps où Luc séjournait déjà à Rome, et que la seconde aurait été envoyée plus tard à Théophile, grand personnage d'Antioche. Si la théorie de Blass a recruté des adeptes pour les *Actes*, elle a généralement reçu moins bon accueil pour l'*Évangile*. Examinées de près, les leçons du *Codex Bezæ* apparaissent plutôt comme secondaires ; ce sont sans doute des compléments destinés à préciser, à éclaircir le texte primitif.

Caractères généraux du troisième Évangile. — Idées théologiques de Luc. — L'Évangile de saint Luc doit son

(1) Ce manuscrit est le représentant le plus autorisé du texte dit (à tort) *occidental*. Cf. plus bas le chapitre sur l'histoire du texte du N. T.

originalité, par rapport à ceux de Marc et de Mathieu, à deux tendances principales, qui, assurément, ne sont point absolument étrangères aux deux autres, mais qui se marquent, dans ce dernier, avec plus de force. Luc, plus décidément encore qu'eux, propose la parole de Jésus à tous les peuples, et met Jésus, de prime abord, en conflit aigu avec les Juifs. D'autre part, il a une prédilection affichée pour les pauvres, c'est à eux que son Jésus s'adresse avec une tendresse particulière ; c'est un idéal de pauvreté volontaire qui est présenté aux riches ; nul n'a mieux compris que Luc que l'une des récompenses de la vie humble, « œuvre de choix qui veut beaucoup d'amour », est d'offrir, pour cette raison même, un terrain privilégié à l'apparition de la foi et au développement des vertus religieuses.

Ce n'est pas que Luc ait eu aucun parti pris contre le peuple juif ; il a goûté mieux que personne le charme que dégagent certaines scènes familières de l'Ancien Testament ; l'homme qui nous a représenté des figures aussi touchantes que son Élisabeth ou son vieillard Siméon, savait ce que l'âme juive peut recéler de vertus délicates et profondes. Mais il a vu la résistance du judaïsme officiel à la propagande chrétienne, le succès de cette propagande chez les Gentils, et tout son livre nous oriente vers le destin du christianisme. La généalogie qu'il donne de Jésus ne s'arrête pas, comme nous l'avons remarqué, à Abraham ; elle remonte jusqu'à Adam ; la première manifestation de Jésus a lieu dans sa patrie, à Nazareth, et il y est rejeté. Sans doute Jésus est repoussé dans un village samaritain ; mais c'est le Bon Samaritain qui nous donne le plus bel exemple typique de charité envers le prochain. De même Luc n'a pas de fanatisme contre la richesse ; à côté de ses mauvais riches, il a ses bons riches ; le Pharisien qui invite Jésus à un repas ; le petit Zacchée, si charitable et si touchant dans son désir d'arriver à voir le Maître, malgré sa taille. Mais l'affection de Luc pour les humbles éclate à chaque page du livre.

Elle est telle qu'elle a parfois induit les critiques — très inutilement d'ailleurs — à mettre au nombre de ses sources une source d'inspiration *ébionite*. On peut remarquer plus justement qu'en un ou deux passages l'amour des humbles se tourne presque, chez Luc, en une espèce de sentiment démocratique qui tend à donner, en principe, raison au pauvre contre le riche : par exemple, dans la parabole du serviteur infidèle (1).

De cette même tendresse, qui est naturelle à Luc, mais que son christianisme a développée et affinée, est issue son indulgence pour le pécheur qui n'est qu'un pécheur occasionnel, sa joie pour le retour de cet égaré vers le bien. Par la parole sur la *Brebis perdue*, par la parabole de l'*Enfant prodigue*, Luc a fait pénétrer doucement dans les âmes et s'y installer à jamais le sentiment chrétien par excellence : celui du pardon ; et plus peut-être qu'aucun autre des Évangélistes, il a contribué à protéger le pécheur contre le désespoir, à lui rendre possible la conversion.

Aussi n'est-il pas surprenant que ce même homme ait senti avec une force particulière le bienfait de la prière. Il aime à faire prier Jésus ; il le fait prier plus souvent qu'aucun autre Évangéliste. Si, dans son propre Évangile, le *Pater* est un peu écourté, ailleurs, dans l'Évangile de l'enfance, Luc a fourni à la liturgie, à la piété chrétienne, quelques-uns de leurs plus beaux cantiques. La reconnaissance chrétienne n'a jamais trouvé de plus beaux accents pour s'exprimer que ceux du *Magnificat* (2).

(1) Encore cette interprétation est-elle loin d'être sûre ; il peut très bien se faire que ce qui choque notre sens moral dans cette parabole — comme ce qui le choque dans celle du juge inique — provienne seulement d'une indifférence exagérée aux détails de la fable, où la seule chose qui importe serait le sens général, en vue duquel elle a été imaginée ; le reste serait traité comme *fait*, uniquement comme *fait*, qui ne doit pas servir de leçon.

(2) Qui doit bien, selon toute vraisemblance, être conservé à Marie et non attribué à Élisabeth (Cf. GOGUEL, p. 453, note 1).

Quelques-uns des traits généraux que nous avons indiqués, en particulier l'universalisme, en quelques passages aussi le rôle de la *foi* (vii, 50 ; viii, 48, etc.), enfin certaines parties du récit de l'institution de la Cène, rapprochent Luc de Paul, et on ne peut s'étonner qu'un ancien compagnon de Paul, quoique très mêlé aussi à d'autres milieux, montre des traces de son influence. A l'époque où écrivait Luc d'ailleurs, celles des idées de Paul qui étaient appelées véritablement à fructifier devaient avoir plus ou moins pénétré un peu partout, dans le monde chrétien. Mais il ne faut pas exagérer ce caractère. Ce qui domine dans l'Évangile de Luc, comme dans les deux autres synoptiques, ce sont — quelques altérations que la tradition ait pu leur infliger — les influences venues de Jésus.

La composition et le style. — La préface de Luc, avons-nous dit, a le ton de celles par lesquelles débute maint traité profane. Devons-nous donc nous attendre à trouver en lui un historien qui s'inspire des procédés de l'histoire profane et en imite le style ? En tout cas, pareille attente, que justifie en partie, nous le verrons, la lecture des *Actes*, se verrait trompée par celle de l'Évangile. C'est que, dans ce premier ouvrage, d'abord la matière que traitait Luc lui imposait ses lois ; et, en second lieu, la relation que les premiers écrits chrétiens ne pouvaient manquer d'avoir avec maints écrits de l'*Ancien Testament*, si loin que pût d'ailleurs être encore la pensée de dresser un *Nouveau Testament* en face de l'*Ancien*, obligeait leurs auteurs à se conformer, en bien des points, à ce modèle ; enfin, il y avait déjà, quand Luc a écrit, une tradition chrétienne, celle de Marc, peut-être celle de Mathieu, celle d'autres encore certainement, puisque Luc parle de ses nombreux prédécesseurs. Le ton général a donc naturellement les plus grandes analogies avec celui des deux autres Synoptiques.

Cependant aucun lecteur de Luc, si insensible qu'il soit, n'échappe à l'impression d'une manière extrême-

ment personnelle, et ce n'est pas sans raison que son Évangile a le don de plaire tout particulièrement aux lettrés d'un goût délicat, comme aussi celui d'intéresser les philologues. La manière de Luc mêle, en les fondant harmonieusement, deux caractères qui pourraient paraître inconciliables. Dans certaines parties du moins (l'Évangile de l'enfance surtout), c'est elle qui a le plus nettement une couleur biblique, un tour sémitisant. Les locutions transportées à peu près littéralement par les Septante de l'original hébreu dans la traduction grecque sont reprises par lui abondamment, sans aucun pédantisme d'ailleurs, avec une aisance et un naturel parfaits. D'autre part, Luc montre incontestablement une culture hellénique dont ne font preuve ni l'auteur de l'Évangile de Marc, ni même celui de l'Évangile de Mathieu. Sans entrer dans trop de détails techniques, il suffira de noter trois faits : d'abord, si Mathieu déjà a eu plus d'habileté que Marc dans ce jeu des particules de liaison qui est l'essence même du style, en grec, l'adresse et le savoir que Luc apporte à leur maniement sont incomparablement supérieurs. En second lieu, un des phénomènes les plus importants du grec vulgaire, non seulement du grec vulgaire, dans le sens plein du mot, mais même de la κοινή telle que l'écrivent des écrivains d'ailleurs estimables, c'est que l'on y a à peu près complètement perdu le sentiment des emplois, si variés dans la langue classique, du mode *optatif*. On le conserve bien, dans le sens qui lui a donné son nom, et où il n'a pas d'équivalent, pour exprimer un souhait. Mais on ne se sert plus de lui, dans ses autres emplois, ou, si l'on prétend s'en servir, on commet dans l'application des fautes grossières. Certes, il ne faut pas demander à Luc d'user de l'optatif avec la variété et la correction d'un Platon ou d'un Démosthène ; mais il en use quelquefois, et sans trop de maladresse. Une autre tournure familière au style classique, et qui n'est guère employée que dans certaines locutions par la langue popu-

laire, c'est l'assimilation du pronom relatif : on en trouve quelques exemples assez habiles chez Luc. Enfin le vocabulaire de Luc est, avec celui de Paul, le plus riche de tout le Nouveau Testament, et sur ses 2.697 mots, 715 ne s'y retrouvent pas ailleurs (1). Il a beaucoup de variété ; il est élégant à l'occasion, technique et précis quand il le faut. Parmi les éléments techniques de la langue de Luc, il en est auxquels on peut être tenté d'attribuer plus d'importance qu'aux autres : ce sont ceux qui sont pris à la langue médicale. Luc était médecin, et on a voulu souvent reconnaître l'indice de sa profession dans certaines expressions. Il ne semble pas, cependant, qu'il se soit exprimé, sur ces sortes de matières, avec plus de savoir spécial que n'en pouvait avoir communément un homme instruit (2).

Mais tout cela ne constitue que le matériel du style. Ce qui est bien plus intéressant, c'est que Luc a de l'art, un art délicat, d'autant plus délicat qu'il est surtout, quoique non pas uniquement, instinctif. Le caractère nouveau du véritable art chrétien, sous toutes ses formes, apparaît déjà distinctement chez lui : c'est *l'âme*. Tout est chez lui naturel, vivant et touchant. Non pas qu'il recherche le réalisme à proprement parler ; chez lui, comme chez Mathieu, beaucoup de détails concrets que donne Marc, notamment dans les récits de miracles, disparaissent ou s'estompent. Sa manière est toute intérieure ; il préfère la psychologie au pittoresque. Il excelle à discerner et à indiquer avec une sobriété expressive les mouvements secrets du cœur. Il nous émeut, il nous apitoie par quelques notes discrètes et d'autant plus pénétrantes. Dans le récit du jeune homme de Naïm ressuscité, c'est « le fils *unique* » qu'on emmenait mort de chez sa mère, et cette mère était « *veuve* » (VII, 12).

(1) Cf. GOGUEL, p. 493.

(2) Cf. les ouvrages de HOBART, CADBURY et HARNACK, indiqués dans la bibliographie.

C'est un peu plus bas ce mot : « et il le *rendit à sa mère* », *ib.*, 15. Dans la parabole du bon Samaritain ; ce sont ces humbles détails : l'*huile et le vin* que le passant charitable verse sur la blessure (x, 34) ; le *mulet* sur lequel il mène le blessé à l'hôtellerie ; les *deux deniers* qu'il donne à l'hôte en partant le lendemain (*ib.*, 35) ; dans celle de l'enfant prodigue, les *porcs* que garde le malheureux et les *cornouilles* qu'il leur dispute (xv, 16) ; le petit discours intérieur, d'une simplicité si touchante, où s'exprime son repentir, *ib.*, 18-20 ; le veau gras que le père fait tuer à son retour (*ib.*, 23). Tout cela est délicieux, mais celle de ses narrations où Luc a mis le plus de finesse persuasive et de douceur irrésistible, n'est-ce pas cet épisode des Pèlerins d'Emmaüs, qu'il faudrait citer tout entier, depuis le premier mot : « Et ils parlaient entre eux de tout ce qui était arrivé, et voici que pendant qu'ils parlaient et s'interrogeaient, Jésus en personne s'approcha et fit route avec eux » (xxiv, 14-15), jusqu'au dernier : « et ils se disaient l'un à l'autre : Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, tandis qu'il nous parlait sur le chemin et qu'il nous expliquait les Écritures ? » *ib.*, 32.

Dans ces morceaux exquis, plus encore que dans l'Évangile de l'enfance, Luc s'est révélé à nous tout entier, avec sa finesse innée que l'influence du Christ, si bien comprise, avait rendue encore plus sensible et plus séduisante. Il est évident que, de quelque manière que la tradition lui en eût transmis le fond, la forme ici lui appartient en propre. Ce n'est point de *l'invention*, du moins voulue ; Luc respectait certainement trop l'histoire qu'il racontait pour se laisser aller à la tentation de l'embellir ; c'est, par la divination du sentiment, une *interprétation* de cette histoire plus profonde et plus vraie que la critique la plus sagace ne la saurait donner. C'est *poésie* et *vérité* (1).

(1) M. Delafosse dépasse la mesure, quand, dans l'article cité plus

L'auteur et la date. — Il ne nous a pas semblé que le troisième Évangile, malgré l'opinion de M. Loisy, ait subi, de la part d'un reviseur, une transformation profonde. Nous n'avons dès lors plus de raison sérieuse de suspecter la tradition qui désigne pour son auteur Luc, le médecin, qui fut le compagnon de Paul. Sans doute nous ne pouvons pas nous flatter d'avoir répondu à toutes les objections, tant que nous n'avons pas encore étudié les *Actes* ; mais nous pouvons dire d'avance que l'étude des *Actes* sera la plus éclatante confirmation de cette tradition. Nous voyons apparaître Luc dans deux épîtres de Paul qui sont sûrement authentiques, et dans une troisième qui est au moins de son entourage. Dans l'épître aux Colossiens (IV, 14), Paul envoie à ses correspondants le salut de « Luc, le médecin bien aimé », en même temps que celui de Démas ; dans le billet à Philémon (4), Luc figure, avec Marc, Aristarque, Démas, parmi ses « auxiliaires ». Dans la 2e ép. à Timothée (IV, 11), il est dit que Luc est seul avec Paul, tandis que Démas est allé à Thessalonique, Crescens en Gaule, Tite en Dalmatie, et Paul prie Timothée de lui ramener Marc.

Nous conclurons des morceaux où dans les *Actes* l'auteur emploie, pour raconter des événements auxquels il a assisté, la formule *nous*, que Luc accompagna Paul pendant une partie de la seconde mission. Ce récit de témoin oculaire commence au chapitre XVI, verset 10, alors que Paul est à Troas, et se termine au même chapitre XVI, pendant le séjour à Philippes. Lorsque Paul, au chapitre XX, part pour son dernier voyage à Jérusalem, Luc, parti de Philippes, avec quelques autres, le rejoint à Troas, puis le précède à Assos (*ib.*, 13), l'accompagne à Mytilène, Samos, Milet, etc., jusqu'à Jérusalem ; il est, au départ de Césarée, sur le bateau qui doit le conduire en Italie, et le suit jusqu'à Rome.

haut, il s'exprime ainsi : « Luc invente de *toutes pièces* des récits et des discours. L'histoire, telle qu'il la comprend, est un exercice dans lequel le principal rôle appartient à l'imagination ».

On a souvent remarqué ce fait curieux, que, pendant la seconde mission, Luc apparaît d'abord à Troas, puis disparaît à Philippes, tandis qu'inversement, au retour, il repart de Philippes, puis rejoint Paul à Troas. On en a voulu conclure qu'il était ou de Troas ou de Philippes. Mais c'est là tout au plus une vraisemblance. Une tradition assez ancienne et très générale le fait au contraire antiochien d'origine, et on cite parfois pour la confirmer la variante du *Codex Bezæ* qui place le premier emploi du *nous* non pas à Troas, mais à Antioche, lors de la scène du prophète Agabus. Malheureusement nous n'avons pas grande confiance, pour notre part, dans les variantes du manuscrit D. En somme, il n'y a pas de certitude sur la patrie de Luc. Sa culture, sa qualité de médecin donnent en tout cas lieu de penser qu'il appartenait à un milieu de Gentils, à un milieu analogue à celui où la communauté d'Antioche s'est recrutée et où le nom de *chrétien* a été employé pour la première fois.

Le prologue de Luc établit que la littérature évangélique avait déjà, quand il a écrit, un développement assez complexe ; mais nous avons émis l'avis que ce développement a pu être très rapide. Si Luc a connu saint Mathieu, il résulterait de la date approximative que nous avons admise pour celui-ci qu'il aurait écrit au plus tôt vers 80 ; s'il l'a ignoré, rien n'empêche que son Évangile soit même un peu antérieur.

APPENDICE AU CHAPITRE V

M. Loisy, dans son édition de Luc, a appliqué tout particulièrement au troisième Évangile sa théorie du *style rythmé*. Il veut que des strophes régulières puissent se découper dans le texte, avec, pour mieux marquer le rythme, la même cadence (par les accents) dans les finales, avec des assonances ou des répétitions de mots. Je suis loin de nier qu'on retrouve dans Luc, comme dans

les deux autres synoptiques, une sorte de style *hiératique*, *liturgique* si l'on veut, dû à l'influence des Septante. Il faut du reste mettre à part les morceaux lyriques — les cantiques de l'Évangile de l'enfance — où il est tout naturel que le parallélisme ait été employé, avec quelques autres formules, à l'imitation des Psaumes bibliques. Mais réduire cette tendance au rythme en système est une erreur aussi grave que celle qui, dans un autre domaine — celui de la littérature profane — a été souvent commise par Blass. Cette erreur est peut-être particulièrement périlleuse quand il s'agit de Luc, qui est avant tout, dans l'ensemble de son œuvre, un conteur exquis. Le conte demande l'allure la plus souple, la plus libre, et Luc y excelle. On courrait le risque de dénaturer gravement une narration aussi fine que celle des Pèlerins d'Emmaüs, en y introduisant la régularité des strophes et des cadences accentuées. Cette narration est trop longue pour que je la prenne comme exemple ; je choisirai un autre cas, qui a été choisi par M. Loisy lui-même (p. 68-9), et je vais transcrire ici, sur la colonne de gauche, son analyse rythmique ; dans la colonne de droite, je transcrirai le même texte, en marquant par des tirets les pauses qu'un lecteur sans préjugé marquera spontanément, et qui sont ici les véritables coupes à respecter. Je les marquerai grossièrement ; chacun comprendra aisément quelles sont celles qui devront être soutenues un peu plus que les autres. Le morceau transcrit est la parabole du Bon Samaritain (x, 30-5).

Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχώ, καὶ λῄσταις περιέπεσεν, οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον, ἀφέντες ἡμιθανῆ.	Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν — ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχώ — καὶ λῄσταις περιέπεσεν, — οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν — καὶ πληγὰς ἐπιθέντες — ἀπῆλθον, — ἀφέντες ἡμιθανῆ.
Κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν.	Κατὰ συγκυρίαν δὲ — ἱερεύς τις — κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ — καὶ ἰδὼν αὐτὸν — ἀντιπαρῆλθεν. —

Ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης
κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν.

Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων
ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,
καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ
ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον,
ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος
ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.

Καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον
ἐκβαλὼν δύο δηνάρια
ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ
καὶ εἶπεν · ἐπιμελήθητι αὐτοῦ,
καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς
ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἐπιδώσω σοι.

Ὁμοίως δὲ καὶ — Λευίτης — κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν — ἀντιπαρῆλθεν. — Σαμαρίτης δέ τις — ὁδεύων — ἦλθεν κατ' αὐτὸν — καὶ ἰδὼν — ἐσπλαγχνίσθη — καὶ προσελθὼν — κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ — ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, — ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος — ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον — καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. — Καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον — ἐκβαλὼν δύο δηνάρια — ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ — καὶ εἶπεν · — ἐπιμελήθητι αὐτοῦ — καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς — ἐγὼ — ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με — ἐπιδώσω σοι.

CHAPITRE VII

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

Commentaires (récents) de B. Weiss, dans Meyer (1902, Gœttingen); — de W. Bauer, dans Lietzmann, Tübingen, 2e édition, 1925; — de Th. Zahn, 6e édition, Leipzig, 1921; — de A. Loisy, 2e édition, Paris, 1921; — de F. Overbeck, édité par Bernoulli, Tübingen, 1911; — de Calmes, Paris, 1904; — de Wellhausen, Berlin, 1908; — du P. Lagrange, Paris, 1925.

Cf. aussi : Jean Réville, *Le quatrième Évangile, son origine, sa valeur historique*, Paris, 1901. — B.-W. Bacon, *The fourth Gospel in research and debate*, 2e édition, Londres, 1918. — Bert, *Das Evangelium des Johannes, Versuch einer Lœsung seiner Entstehung*, Gütersloh, 1922. — J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des Vierten Evangeliums*, Leipzig, 1902-23. — Schwartz, *Aporien im Vierten Evangelium* (dans les *Nachrichten* de Gœttingen, 1907, 1908). — Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Gœttingen, 1910. — Stanton, *The fourth Gospel*, Cambridge, 1920. — J. Wellhausen, *Erweiterung und Aenderungen im Vierten Evangelium*, Berlin, 1907. — H. Wendt, *Das Johannesevangelium*, Gœttingen, 1900; *Die Schichten im Vierten Evangelium*, *ib.*, 1911. — W. Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen, 1903.

Édition particulière de F. Blass, *Evangelium secundum Johannem cum variae lectionis delectu*, Leipzig, 1902.

Sur la langue : E.-A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905; *Johannine Grammar*, *ib.*, 1906.

Sur le *Logos*, Jules Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e éd., Paris, 1919.

Le quatrième évangile ne présente, avec les trois Synoptiques, que les rapports qui étaient inévitables. Tandis que les trois autres — avec certaines différences individuelles — expriment la foi commune à tous les chrétiens, sous sa forme la plus simple, l'Évangile de Jean contient une doctrine mystique qui la dépasse. Il

spiritualise la vie de Jésus et son enseignement. Les faits matériels qu'il mentionne sont même souvent différents de ceux que rapportent les Synoptiques, ou sont autrement agencés. Les difficultés d'interprétation, qui sont parfois grandes, s'accroissent du mystère qui plane sur la personnalité de l'auteur, et sur le milieu d'où le livre est sorti ; ce mystère n'a pas été percé jusqu'à présent, et ne le sera sans doute jamais.

Dans de telles conditions, il importe plus qu'en aucun autre cas de commencer par une analyse.

Analyse. — Le livre s'ouvre par le fameux prologue d'où est issue, plus encore que de certaines pages de Paul, presque toute la théologie chrétienne. Ce prologue proclame avec solennité l'existence du Verbe dès le commencement, auprès de son Père, et sa divinité. Chaque phrase ici, et même chaque mot auraient besoin d'être commentés. Ne disons que l'essentiel. C'est par le moyen de ce Verbe que tout a été créé, et, avant l'apparition de Jésus, il était la lumière naturelle qui éclaire tout homme ; mais les hommes fermaient les yeux à cette lumière. Or voici que le Verbe est descendu parmi les siens (les Juifs), et ceux-ci ne l'ont pas reçu. Il s'est fait chair ; l'auteur et ses compagnons ont vu sa gloire. Il est le fils unique du Père ; il a donné à ceux qui l'ont reçu la puissance de devenir enfants de Dieu. Jean a été son témoin. Sa venue a inauguré une ère nouvelle : à la Loi, donnée par Moïse, ont succédé la Grâce et la Vérité, dons du Christ. Personne — pas même Moïse — n'a vu Dieu le Père, qui ne nous est révélé que par son fils unique (I, 1-18).

Le message du Précurseur, après cette page dogmatique, commence le récit, qui sera toujours du reste un récit commenté, interprété. L'affirmation que le Baptiste n'est pas le Christ est plus nette encore que dans les Synoptiques. L'endroit où il baptise est nommé (Béthanie). Il reconnaît spontanément Jésus, et le salue comme « l'agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde ». C'est

lui aussi qui voit la colombe descendre du ciel, et se poser sur Jésus (*ib.*, 19-34).

La vocation des premiers disciples est racontée autrement que dans les Synoptiques ; elle est un peu moins brusque et mieux expliquée. Les deux premiers sont des disciples de Jean, André d'abord, qui amène bientôt son frère Simon-Pierre ; avec André, un autre qui n'est pas nommé, probablement avec intention. Le lendemain, en Galilée, Jésus recrute Philippe, qui, comme André et Pierre, vient de Bethsaïda ; puis Nathanaël, dont l'appel est pour Jésus l'occasion de montrer son peu d'estime pour les miracles vulgaires et de proclamer la gloire du Fils de l'Homme (35-51).

Rien sur Bethléem, ni sur Nazareth. Après Béthanie (1) et Bethsaïda, la première localité nommée est Cana, où se passe le premier miracle (car Jésus lui-même ne compte pas comme tel le fait de reconnaître Nathanaël, sans l'avoir vu auparavant) : c'est celui de l'eau changée en vin (II, 1-11). Jésus alors va s'établir pendant quelques jours à Capharnaüm, suivi de sa mère et de ses frères (2), ainsi que de ses disciples. Puis, pour la Pâque, comme tout Juif pieux, il se rend à Jérusalem : c'est alors — donc presque au début de son ministère — qu'il chasse les vendeurs du Temple ; c'est alors aussi qu'aux Juifs qui réclament un *signe*, il répond qu'il pourrait relever en trois jours le Temple, s'il était détruit ; et l'auteur nous explique aussitôt qu'il parlait par figure, et que les disciples s'en rendirent compte, quand la résurrection fut arrivée.

Cette première visite à Jérusalem amène beaucoup de Juifs à croire en Jésus ; mais il se défie d'eux déjà, et se soucie peu de leur témoignage. La conscience qu'il a de ce qu'il est lui suffit (*ib.*, 23-5).

L'aveuglement des Juifs est prouvé par la naïveté

(1) Variante : Béthabara.
(2) Rien sur Joseph, qui est nommé seulement, VI, 42.

de Nicodème, et l'entretien de Jésus avec lui permet à l'auteur de nous découvrir quelques-uns des points essentiels de la doctrine chrétienne telle qu'il la comprend : nécessité de renaître par l'esprit ; opposition de l'esprit et de la chair ; révélation par l'unique intermédiaire du Verbe ; la mort réservée à Jésus sur la croix ; le rachat du monde, opéré par cette mort, œuvre de l'amour de Dieu ; le salut assuré par la foi ; le jugement réalisé dès maintenant par la discrimination que la foi et l'incrédulité font entre les hommes ; le péché, obstacle à la foi (III, 1-21).

Jésus, en Judée, baptise, et c'est une occasion pour le Précurseur, qui continue à baptiser de son côté, à Ænon, près de Salem, de proclamer de nouveau Jésus seul Révélateur, distributeur de l'Esprit, garant de la Vie éternelle (*ib.*, 22-36).

Le chapitre IV contient, dans sa première phrase, une rectification à la notice sur Jésus baptisant en Judée : « Ce n'était pas lui-même qui baptisait, mais ses disciples » (1). Il est presque uniquement rempli par l'épisode de la Samaritaine, non moins riche d'enseignements que celui de Nicodème : Jésus donne l'eau de vie ; il inaugure le culte en *esprit et en vérité* ; il se proclame Messie ; il enseigne ensuite aux disciples la doctrine du pain de vie. Les Samaritains, en grand nombre, croient en lui, comme au *Sauveur du monde* (IV, 1-42). Il rentre en Galilée, et l'Évangéliste nous explique pourquoi, à part le miracle de Cana, son activité s'est jusqu'à présent exercée hors de ce pays : c'est que nul n'est prophète chez soi ; mais Jésus, consacré par son succès à Jérusalem, est maintenant bien accueilli par ses compatriotes.

De retour à Cana, Jésus guérit le fils de l'officier de Capharnaüm, non comme dans les Synoptiques, mais à distance, par l'efficacité de sa seule parole. L'auteur sou-

(1) Cette rectification surprend ; on comprend qu'elle ait prêté au soupçon d'interpolation.

ligne que c'est le second miracle opéré en Galilée (43-54).

Jésus se rend pour la seconde fois à Jérusalem, à l'occasion de la *fête des Juifs*. Laquelle ? Cette fois, il guérit, un jour de sabbat, le malade qui gisait près de la piscine, et comme les Juifs lui reprochent de se dire égal à Dieu, il soutient contre eux la première de ces controverses qui sont un des éléments les plus caractéristiques du livre. Il prend texte de leur critique pour définir les rapports du Père et du Fils et se défend contre le reproche qu'on pourrait lui faire de se rendre témoignage à lui-même ; les Écritures témoignent pour lui avec Jean, et c'est Moïse qui condamne les Juifs pour n'avoir pas cru en Jésus (v). Jésus retourne vers la région du lac de Tibériade, et y opère, *vers le temps de Pâques*, la multiplication des pains. A la suite de ce prodige, la foule veut le proclamer roi ; mais il s'enfuit dans la montagne. Les disciples sont en barque, à Capharnaüm, et c'est alors que se produit le miracle de la marche sur les eaux (vi, 1-21) (1). La foule rejoint enfin Jésus, qui lui adresse une longue instruction sur le pain de vie, dans la synagogue de Capharnaüm. Cette instruction est suivie d'une scission parmi les disciples, de la profession de foi de Simon-Pierre, et de l'annonce de la trahison de Judas (22-71).

Jésus reste en Galilée, parce que les Juifs veulent le tuer. La fête des Tabernacles approche. Mais ses frères (qui ne croient pas en lui) l'engagent à aller en Judée ; il refuse, parce que son temps n'est pas venu ; cependant, ses frères partis, il se met en route *incognito*. Au milieu du temps de la fête, il se dévoile et enseigne au Temple. Nouveau débat, assez vif, entre lui et la foule, à la suite duquel les Pharisiens et les Grands-Prêtres menacent de le faire arrêter. Un mot de lui fait craindre aux Juifs qu'il n'aille porter sa prédication chez les Hellènes (vii, 1-36). Le dernier jour de la fête, nouveau

(1) Cf. plus bas, vi, 4.

sermon de Jésus, sur l'eau vive, dont l'auteur explique le sens figuré. La foule proteste que le Christ ne peut venir de Galilée, qu'il doit venir de Bethléem et être issu de David (1). Une discussion sans résultat s'élève entre les prêtres, leurs serviteurs, les pharisiens. Nicodème y intervient en faveur de Jésus (37-53).

La chapitre VIII, dans nos éditions, contient d'abord l'histoire de la femme adultère, qui semble n'avoir pas appartenu primitivement au quatrième Évangile. La suite naturelle du chapitre VII commence au verset 12, avec l'instruction sur la *lumière du monde* et sur le droit qu'a Jésus de se rendre témoignage à lui-même ; la scène est dans le *trésor* du temple, et, malgré les délibérations précédentes, personne n'arrête Jésus, parce que son heure n'est pas venue (VIII, 12-20). La controverse reprend assez singulièrement, aussitôt après cette notice : Jésus définit de nouveau sa mission, étonne les Juifs en leur disant qu'il leur apporte la *liberté* ; leur déclare qu'ils sont fils du *diable* et non de Dieu ; et comme il leur dit aussi que qui croit en lui ne mourra pas, ils le déclarent eux-mêmes décidément possédé. La fin du chapitre met dans la bouche des Juifs la phrase connue qui ne semble pas d'accord avec les données des autres Évangiles sur l'âge de Jésus : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ? » (verset 57). Jésus finalement risque d'être lapidé, et doit s'enfuir du Temple.

Au chapitre IX, Jésus guérit l'aveugle de naissance (miracle très réaliste) ; protestation des Pharisiens ; les Juifs, dès ce moment, décident d'exclure des synagogues quiconque confessera Jésus ; et ils expulsent, le premier, le miraculé ; sur le nouvel entretien de celui-ci avec Jésus, se greffe une nouvelle controverse, avec la parabole de la porte et du bon berger (X, 1-21). Mais voici

(1) L'auteur semble ainsi rejeter l'origine davidique de Jésus et la naissance à Bethléem.

que nous sommes en hiver, à la fête de la Dédicace. Jésus, se promenant dans le portique de Salomon, proclame qu'il ne fait qu'un avec le Père, et risque encore de se faire lapider (*ib.* 22-39). Il se retire alors au delà du Jourdain, là où Jean baptisait, et beaucoup vont l'y trouver et croient en lui (40-42).

Le chapitre xi est la résurrection de Lazare, à Béthanie, chez Marie et Marthe. Nouvelle délibération des Grands-prêtres et des Pharisiens, où est prononcée la parole de Caïphe : « La mort d'un homme vaut mieux que la perte de la nation » (*ib.*, 50). Jésus se retire aux abords du désert, dans la ville d'Éphraïm, aux environs de la Pâque (*ib.*, 54-7). Six jours avant la fête, il se rend à Béthanie, et Marie, sœur de Lazare, lui donne l'onction (xii, 1-11). Le lendemain, il entre à Jérusalem et y est fêté. L'évangéliste note que l'accomplissement de la prophétie de Zacharie (ix, 9 : l'entrée sur l'âne) ne fut compris des disciples qu'après la mort de Jésus. Par l'intermédiaire de Philippe et d'André, des Grecs demandent à être admis à voir Jésus. C'est l'occasion pour lui de faire une déclaration sur sa mort prochaine, et une voix du ciel le glorifie (20-36). L'auteur cherche alors à expliquer (37-44) pourquoi les Juifs sont restés incrédules, et le chapitre se termine par un dernier appel de Jésus à croire en lui.

La fête de Pâques approche ; Jésus sait que son heure est venue. A la fin d'un repas, alors que le diable a déjà jeté dans le cœur de Judas la pensée de la trahison, il lave les pieds de ses disciples ; puis il prédit cette trahison. « Dans son sein s'était couché un de ses disciples, que Jésus aimait » (xiii, 23). Sur un signe de Simon à ce disciple, celui-ci demande le nom du traître à Jésus, qui le lui désigne, sans être compris des autres, en donnant une bouchée à Judas. Une fois sorti, Jésus proclame la glorification du Fils de l'Homme, et le commandement nouveau : « Aimez-vous entre vous, comme je vous ai aimés » (*ib.*, 34-35). Il prédit le reniement de Pierre (36-8), prononce la parole sur les nombreuses demeures qui sont

en la maison du Père, répond à une question de Thomas et à une question de Philippe ; cette dernière réponse se développe en adieux et en promesses, parmi lesquelles il faut noter celle de l'envoi d'un *autre Paraclet* (XIV, 16). Une demande de Jude amène cette précision que ce *Paraclet* est l'Esprit Saint (26), et la belle parole : « Je vous donne ma paix » (27). L'entretien se termine par les mots : « Partons d'ici » (31). Puis, sans qu'un changement de lieu soit indiqué, l'instruction continue (image de la vigne ; répétition du précepte sur l'amour (XV, 1-17) ; haine du monde contre Jésus (19-XVI, 4) ; nécessité que Jésus quitte les siens, et que le Père leur envoie l'Esprit (5-16). Pour apaiser la surprise des disciples, Jésus leur fait de nouveaux adieux, moins enveloppés de mystère, et déclare qu'il a *vaincu le monde* (17-33). Ces adieux sont suivis, au chapitre XVII, d'une prière de Jésus à son père, pour lui-même, pour ses disciples, pour tous les croyants, afin que tous ne soient qu'un, et qu'ils soient toujours avec lui.

Jésus part alors et va, par delà le torrent de Cédron, au Jardin (1). L'agonie de Gethsémani n'est pas rapportée par Jean, qui l'a remplacée par la scène précédente. L'arrestation est narrée immédiatement, au début du chapitre XVIII, et la tentative d'un des disciples pour défendre son Maître est attribuée à Simon-Pierre ; le serviteur à l'oreille coupée est nommé Malchus.

Jésus est d'abord conduit chez Anne, beau-père de Caïphe, le grand-prêtre de l'année (13) ; Pierre et un autre disciple l'y suivent. Ce second disciple est connu du grand-prêtre et pénètre dans la cour, tandis que Pierre reste à la porte, jusqu'à ce que l'intervention de son compagnon lui permette d'entrer. Premier reniement de Pierre. Aux questions d'Anne sur son enseignement,

(1) Mot à mot ; il *sortit.* Il n'est pas dit d'où. Mais le verbe ἐξέρχομαι, *sortir*, paraît signifier parfois simplement *partir*, dans la langue du Nouveau-Testament.

Jésus répond seulement qu'il l'a toujours donné ouvertement. Sur ce, un serviteur le soufflette, et Anne l'envoie à Caïphe. Second et troisième reniements (18-27). Rien ne se passe chez Caïphe, mais de bonne heure Jésus est conduit au prétoire, où ceux qui le mènent n'entrent pas eux-mêmes, pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque (28). Pilate renvoie d'abord l'affaire aux Juifs, mais comme ils insistent, il pose à Jésus la question : Es-tu le Roi des Juifs ? Jésus répond que son royaume n'est pas de ce monde (36) et qu'il est venu rendre témoignage à la vérité, ce qui provoque le mot de Pilate : Qu'est-ce que la vérité (38) ? Pilate offre de grâcier le Roi des Juifs, en considération de la fête, mais les Juifs réclament la grâce d'un voleur, Barabbas (40).

Le chapitre XIX rapporte la flagellation, ordonnée par Pilate, et les moqueries des soldats ; la déclaration de Pilate, qu'il ne trouve aucune culpabilité en Jésus (6) ; la protestation des Juifs, criant que, selon la Loi, celui-ci doit mourir ; le nouvel interrogatoire de Pilate : D'où es-tu ? Question à laquelle Jésus ne répond pas, tandis qu'à la remarque dont Pilate l'accompagne, il réplique par un mot dédaigneux. Pilate persiste cependant à tenter de le sauver ; mais les Juifs insistent de plus en plus, alléguant que qui se proclame roi est adversaire de César. Alors Pilate fait paraître Jésus à la tribune de Gabbatha. C'est le jour de la préparation de la Pâque, à six heures, et Pilate dit aux Juifs : Voilà votre roi. Il leur accorde enfin sa mort (7-16).

Jean raconte brièvement ce qui suit : Jésus, mené au Golgotha, où on le crucifie, entre deux autres ; mais il insiste sur l'inscription que Pilate a fait apposer à la croix (17-22). Les soldats se partagent les vêtements (mention de la tunique sans couture, 23-4). S'étaient tenues près de la croix : la mère de Jésus, la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie-Madeleine (1). L'auteur, qui a été si

(1) Il est difficile de dire s'il faut compter *trois* ou *quatre* femmes.

bref sur le supplice, raconte maintenant que Jésus a vu que sa mère et *le disciple* étaient présents, et a dit *au disciple* : Voici ta mère (26-7) ; qu'après cela, pour accomplir les Écritures, il a dit : J'ai soif (28), et qu'on l'a abreuvé avec du vinaigre. Il a dit alors : C'est consommé, et a rendu l'âme (29-30).

Les Juifs ne veulent pas que le corps reste en croix le lendemain, jour de sabbat et grand-jour. On enlève Jésus du bois ; on lui brise les jambes ; un des soldats lui perce le flanc d'où sortent de l'eau et du sang : « Et celui qui a vu a témoigné, et véridique est son témoignage, et celui-là sait qu'il dit la vérité, pour que vous aussi vous croyiez (35) ». Suit le texte de l'*Exode* (xii, 40) et celui de Zacharie (xii, 10).

Dans le récit de l'ensevelissement, Jean donne Nicodème pour auxiliaire à Joseph d'Arimathie. Il précise le lieu où se trouve le sépulcre. Marie-Madeleine, à l'aurore du sabbat, court la première au tombeau, et voit la pierre enlevée. Elle prévient Simon-Pierre, « et l'autre disciple qui aimait Jésus ». Tous deux accourent à leur tour ; le disciple anonyme arrive le premier, mais laisse Pierre entrer avant lui dans le tombeau, entre, voit et croit : « Car ils ne connaissaient pas encore la parole de l'Écriture, qu'il faut qu'il ressuscite d'entre les morts. » Les deux disciples s'en retournent. Madeleine reste et pleure auprès du tombeau, et elle voit d'abord les deux anges qui la réconfortent, puis, en se retournant, subitement, Jésus, qu'elle prend pour le jardinier. Jésus lui annonce sa résurrection et l'envoie l'apprendre aux frères (xx, 1-18).

Première apparition de Jésus aux disciples, dans la pièce où ils sont réunis, par crainte des Juifs. Thomas, qui était absent, se refuse à y croire. Huit jours après, il est convaincu par une seconde apparition (19-29). Ce récit est suivi des lignes que voici (30-31), qui ont tout l'air d'une conclusion : « Il y a cependant bien d'autres signes que Jésus a faits en présence de ses disciples, et ils ne sont pas écrits en ce livre. Ceux-ci ont été écrits. pour

que vous croyiez que Jésus est le Christ, fils de Dieu, et pour que, en le croyant, vous ayez la vie éternelle en son nom. »

Malgré cette apparence, un dernier chapitre raconte encore la pêche miraculeuse, à laquelle prennent part, sur le lac de Tibériade, Simon-Pierre, Thomas-Didyme, Nathanaël de Cana, les fils de Zébédée, et deux autres disciples. Ce qui suit la pêche miraculeuse n'est pas fait pour dissiper le mystère que l'auteur a laissé planer sur sa personnalité. C'est d'abord une scène en l'honneur de Pierre, avec la triple question que Jésus lui adresse : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? » ; la parole : « Pais mes brebis » ; et la prédiction du supplice que Pierre subira. Il faut citer textuellement la fin : « Et Pierre, se retournant, vit que le disciple qu'aimait Jésus, était là, celui qui, dans le repas, avait reposé sur sa poitrine, et qui avait dit : Seigneur, quel est celui qui doit te livrer ? Pierre, en l'apercevant, dit à Jésus : Et celui-ci, que lui arrivera-t-il ? Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. Le bruit se répandit en conséquence parmi les frères, que ce disciple ne mourrait pas. Et Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne. — C'est ce disciple qui témoigne au sujet de ces choses, c'est lui qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véridique. Il y a encore beaucoup de choses que Jésus a faites ; si on veut les écrire en détail, je crois que le monde même ne pourra contenir les livres qu'on écrira. »

Caractères généraux. Le récit de la vie de Jésus. — Le caractère le plus frappant de l'Évangile de saint Jean, si on le compare aux *Synoptiques*, c'est sa richesse en discours, et sa pauvreté en récits ; c'est l'abondance et l'intérêt des idées religieuses qu'il proclame, et le petit nombre de faits — intéressants d'ailleurs eux aussi — qu'il contient. Ces faits sont intéressants parce qu'ils sont souvent en désaccord avec ceux que rapportent les

Synoptiques. Le cadre de la vie de Jésus est sensiblement différent dans l'un et dans les autres. L'Évangile de saint Jean, pas plus que celui de Marc, ne contient rien sur la naissance miraculeuse et l'enfance de Jésus ; il diffère des *Synoptiques* en quelques points importants sur ce qui concerne Jean le Baptiste, en particulier, lorsqu'il montre Jésus baptisant, ou faisant baptiser par ses disciples, comme Jean ; il fait commencer la prédication de Jésus, non pas à Capharnaüm, mais à Nazareth ; surtout, il déplace le centre de l'activité de Jésus de Galilée à Jérusalem ; ce n'est pas seulement au terme de sa mission que Jésus va dans la ville sainte, pour y mourir ; c'est au début même, et l'expulsion des vendeurs du Temple est un de ses premiers actes. Au cours de sa vie publique, c'est trois fois au moins (1) qu'il s'y rend, à l'approche de la Pâque, et sa vie publique dure ainsi environ trois années ; enfin, dans le récit de la Passion, Jean a également ses singularités. Bornons-nous à rappeler la plus importante : à trois reprises, par conséquent avec intention et sans doute pour contredire la tradition qui a été suivie par les *Synoptiques*, Jean dit que Jésus est mort, non le 15 du mois de Nisan, mais le 14 ; non après avoir célébré Pâque, mais le jour de la Pâque, et son Évangile ne contient pas le récit de la *Cène*, qui est remplacée par le *Lavement de Pieds*.

Comment expliquer ces différences ? et quelle valeur faut-il attribuer à ces particularités de Jean ? Quelques-uns pensent que nous devons en tenir grand compte, et même que souvent elles ont plus de chance de représenter la vérité historique ou de s'en approcher que les données des *Synoptiques* auxquelles elles s'opposent. Renan, par exemple (2) était, d'avis que le cadre fourni par le quatrième Évangile pour la vie de Jésus était préférable,

(1) Selon que l'on interprète le verset 1 du chapitre v comme visant ou non une Pâque.

(2) *L'Église chrétienne*, p. 11.

sans hésitation, à celui de Marc. D'autres, au contraire, frappés de l'importance que Jean attache à la doctrine, estiment que les faits ne l'intéressent que dans la mesure où ils l'éclairent en la symbolisant ; et ils ne sont pas loin de penser qu'il manie à son gré cette matière, pour lui presque indifférente, si bien que nous ne pourrions tirer de son livre aucune information historique sérieuse. Nous verrons que Jésus lui-même, dans les discours que Jean lui prête, nous invite à interpréter symboliquement certaines de ses paroles et certains de ses actes ; mais nous ne sommes pas autorisés à en conclure qu'il doit en être ainsi de tous et de toutes (1), ni surtout que le sens allégorique supprime pour l'Évangéliste le sens historique. Il est très difficile d'imaginer qu'un chrétien des premières générations, si mystique qu'on le suppose, ait pu être indifférent à la vie terrestre du Christ. Paul lui-même ne l'a pas été, quoi que l'on en dise. Il y a d'ailleurs des indices que Jean connaissait ou la tradition synoptique, ou même les Évangiles synoptiques, et que, par exemple, pour la date de la mort de Jésus, il a voulu la corriger. L'accord partiel que ses données historiques présentent parfois avec Luc ou avec tel écrit non canonique, invite aussi à rapporter au moins certaines de celles-ci à une véritable tradition. Il faut donc, au lieu de les rejeter d'avance, les examiner sans parti-pris, quoique la tendance générale du livre incline plutôt à la défiance, et qu'il soit, à mon sens, un peu téméraire de préférer, avec Renan, le cadre de la vie de Jésus chez Jean au cadre de la vie de Jésus chez Marc (2).

La tendance de l'Évangile, cela n'est pas douteux en effet, est beaucoup plus doctrinale qu'historique. Assurément, le plan, une fois le prologue mis à part, reste en

(1) M. Loisy, dans ses interprétations d'ailleurs si ingénieuses, n'est-il pas comme un Origène moderne, et n'abuse-t-il pas autant de l'allégorie ?

(2) Cet examen est la tâche des historiens de la vie de Jésus plutôt que celle de ceux qui écrivent l'histoire de la littérature chrétienne.

gros le plan simple et naturel : un tableau de la vie de Jésus, aussi complet que possible, en suivant l'ordre chronologique. Mais la chronologie est très imprécise, et se borne à peu près aux grands points de repère que fournissent les fêtes de Pâques successives. Entre ces intervalles, les différents épisodes ne sont liés entre eux que de la manière la plus lâche, et parfois même deux scènes successives sont assez mal combinées pour avoir pu susciter le soupçon d'interpolation ou de retouche, sans que le plus souvent l'observation, juste en elle-même, autorise cette conclusion. C'est bien la doctrine qui est ici l'essentiel.

Quelle est cette doctrine ? Le livre s'ouvre par un prologue qui la proclame à grands traits, sur le ton d'une révélation inspirée, et il contient à la fin ces lignes plus simples : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en le croyant vous ayez la vie en son nom » (xx, 31). Le début et la conclusion expriment la même pensée, mais sous deux aspects, le premier sous l'aspect spéculatif, la seconde, sous l'aspect pratique. L'aspect spéculatif — parce que le livre, tout en étant doctrinal, reste (conventionnellement, si l'on veut) historique par le cadre — ne pouvait apparaître pleinement que dans le prologue ; il ne faut donc pas s'étonner outre mesure que le mot le plus nouveau de ce prologue, le mot *Logos*, ne soit plus employé dans la suite ; les notions principales qui découlent de ce mot sont, elles du moins, sans cesse rappelées, pour être appliquées à Jésus. Il n'est pas exact de dire, avec Harnack, que le prologue est en quelque sorte plaqué en tête de l'Évangile, comme un hors-d'œuvre sans lien réel avec lui.

Mais quelles en sont les idées, et que signifie ce terme de Logos, que les Latins d'abord, et nous à leur suite, avons rendu par *Verbe* ? Il faudrait une longue étude pour éclaircir une page où chaque phrase presque et chaque mot ont été discutés. L'auteur a pris le ton d'un pro-

phète, et il enveloppe volontairement dans un langage où quelque mystère se mêle à la solennité hiératique, les vérités qu'il veut proclamer. Nous sommes obligés d'être brefs : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » Peu importe que les mots *au commencement* désignent le moment de la création, ou aient un sens plus large, équivalent, en somme à : de toute éternité. Car c'est bien cette dernière idée qui est, au fond, *impliquée* dans la formule. *Auprès de Dieu*, πρὸς suivi de l'accusatif, évite l'inconvénient qu'aurait pu avoir ἐν τῷ θεῷ, *en Dieu*, d'absorber entièrement en celui-ci la personnalité du Verbe. Le Verbe était *Dieu*, c'est la déclaration essentielle vers laquelle tend toute la phrase ; c'est l'idée maîtresse de tout le livre : Jésus-Christ, qui est le Verbe incarné, et qui est Fils de Dieu, est, dans le sens plein du terme, Dieu.

Que signifie la notion de ce Verbe, dont l'existence est proclamée dès le premier mot, comme un fait, et d'où provient-elle ? Le terme est grec ; il avait cours, dans des milieux assez nombreux et assez différents, au premier siècle de notre ère. Les stoïciens l'avaient emprunté à Héraclite, et le *logos* était pour eux la loi générale de ce monde, qui est ordonné, en toutes ses parties, d'un ordre dérivé de cette loi, de cette raison souveraine. Philon d'Alexandrie avait mis le *Logos* au premier rang de ces puissances, émanées de Dieu, qu'il multiplie — en les classant avec peu de rigueur — pour montrer tous les aspects de l'action divine et expliquer cette action sans compromettre la transcendance de Dieu. Lè *Logos* est à la fois pour les Grecs la raison intérieure et la raison qui s'exprime, la pensée et le langage, et c'est pourquoi notre mot de *Verbe* en rend fort imparfaitement la complexité. Sous l'un comme l'autre de ces aspects, l'*Ancien Testament* permettait d'en retrouver quelque chose. La *Parole* créatrice de la *Genèse*, la *Sagesse* des *livres sapientiaux* s'accordaient assez aisément avec lui. Chez d'autres peuples encore, il était possible d'apercevoir des concep-

tions analogues, par exemple, quoique sous une forme assez grossière, chez les Égyptiens, à une époque même très ancienne (1). Une ville comme Alexandrie, où a vécu Philon, était merveilleusement propre à favoriser le développement de toutes sortes de spéculations sur cette notion.

Nous ignorons dans quel milieu a vécu l'auteur du quatrième Évangile, et même il y a peu de vraisemblance qu'il ait vécu à Alexandrie. Mais, quand nous examinerons les traditions sur son origine, nous verrons qu'elles nous ramènent généralement à Éphèse, la grande ville de l'Asie hellénisée, où, de longue date, dans un milieu presque aussi complexe que celui d'Alexandrie, les idées les plus diverses avaient chance de trouver bon accueil, Éphèse, la patrie même d'Héraclite. C'est en tout cas à la pensée hellénique que Jean a emprunté la notion par laquelle il espérait réussir à expliquer à la fois l'économie de la nature divine et la relation entre Dieu et son œuvre ; et son initiative a été extraordinairement heureuse et féconde, puisqu'en réalité c'est bien cette notion qui a permis l'utilisation de la philosophie hellénique au profit du christianisme ; puisque c'est grâce à elle que le christianisme a pu dépouiller ce que, sous sa première forme, orientale et sémitique, il avait de déconcertant pour le monde romain ; que c'est grâce à elle qu'il a pu parler une langue intelligible aux Hellènes et aux Latins. Par quelle voie cette notion lui est-elle parvenue ; en quelle mesure les diverses influences que nous avons énumérées ont-elles pu, directement ou indirectement, s'exercer sur lui ? c'est un problème que nous n'avons aucune chance de résoudre. Nous pouvons dire tout au plus que, si, dans la conception chrétienne du Verbe, la théologie égyptienne avait apporté son appoint, ce ne serait bien certainement que par une voie indirecte. Rien ne nous per-

(1) Cf. le *Poimandres* de Reitzenstein. (*Poimandres, Studien zur griechisch-ægyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904);

met ni d'affirmer ni de nier que l'auteur du quatrième Évangile ait lu les ouvrages de Philon. Mais, sans même qu'il les ait connus, les idées de Philon, en un temps où les influences intellectuelles se propageaient très rapidement d'une région à l'autre, ont pu parvenir aisément à Éphèse, ou dans toute autre ville asiatique habitée par l'Évangéliste. De plus, on ne pourra jamais assurer que Philon ait été le premier à émettre de pareilles vues.

Quoiqu'il en soit, il suffisait à l'auteur du prologue de connaître la notion du Logos dans sa plus grande généralité : cette *raison*, qui, en même temps, est *verbe*, lui convenait pour maintenir la transcendance du Dieu Père, et obtenir, sans rompre avec le monothéisme, par une analyse subtile de l'économie divine, un *Créateur* qui est, en même temps, un *Révélateur.* Ainsi, comme pour tous les emprunts que le christianisme a faits à l'hellénisme, il s'agit, dès celui-ci, qui est, à notre connaissance, le premier, de s'approprier une notion qui servira à l'interprétation philosophique de la foi, bien plutôt qu'un élément constitutif de cette foi. Ce *Verbe*, en effet, que Jean reçoit des mains des Stoïciens, de Philon et du vieil Héraclite, il ne le leur prend que pour l'incarner en Jésus. Le *Verbe s'est fait chair*, et *il a habité par nous*, c'est la marque chrétienne imprimée sur le Prologue. Dans les Évangiles synoptiques, Jésus est fils de l'Homme, fils de Dieu, Messie ; toutes qualifications qui, originairement, ne répondent qu'à des conceptions juives ; il est aussi *Seigneur* et *Sauveur* (1), et en ces deux qualités, les Gentils n'ont eu à peu près aucune peine à comprendre son rôle. Jean fait le pas décisif : Jésus est *Dieu*, et il est *Dieu* en tant que *Verbe* (2). Le trait d'union avec l'hellénisme, avec la philosophie, est trouvé.

La conception du Logos, Verbe (c'est-à-dire à la fois

(1) Cf. Bousset, *Kyrios Christos*, Gœttingen, 1921.

(2) Les termes de *Fils de l'Homme* et de *Seigneur* sont moins fréquents chez Jean que dans les *Synoptiques.*

raison et parole), créateur et révélateur, implique chez Jean deux notions parallèles, qui reviennent constamment au cours de son Évangile, à la fois distinguées et souvent aussi rapprochées, même confondues, comme elles le sont dans le prologue. Dans le corps du livre où les enseignements sont placés dans la bouche même de Jésus, elles se substituent à l'expression *Verbe*, sans doute choisie de préférence par l'auteur quand il parle en son propre nom, pour se faire mieux entendre des Gentils. Ce sont les notions de *vie* et de *lumière* : « En lui est la vie, et la vie était la lumière des hommes (1). » Le Verbe, — c'est-à-dire Jésus, fils de Dieu, devenu chair — est la *vie* ; il donne le pouvoir de « devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom » ; il opère cette renaissance que l'auteur — avec un peu plus de complaisance pour son objet que de vraisemblance — a voulu rendre si inintelligible au pauvre Nicodème. Tout le miracle de la multiplication des pains n'est plus, au chapitre VI, qu'une occasion pour Jésus d'exposer la doctrine du *pain de vie* ; doctrine dure, disent les disciples dont une partie se détache de Jésus, après ce prêche (VI, 66). Les Hébreux ont mangé la manne ; mais Jésus est « le véritable pain de vie, descendu du Ciel, et celui qui mange de ce pain, vivra éternellement » ; et ce pain, qu'il donnera « pour la vie du monde, c'est sa chair » (*ib.*, 51-2). « Amen, amen, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est la véritable nourriture, et mon sang la véritable boisson ; celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (*ib.*, 53-56).

(1) La coupe entre le verset précédent et ce verset n'est pas sûre. Mais même si on lit ὅ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν, le sens reste au fond identique à celui que nous dégageons.

Il n'est pas consacré d'instruction aussi étendue à la notion de *lumière*. La déclaration que fait Jésus à ce sujet, au chapitre VIII, au lieu d'être ainsi expliquée, tourne ensuite à une discussion sur la nature du témoignage qui l'accrédite. Voici cette déclaration : « Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne risque pas de marcher dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie ». La lumière apparaît donc ici, tout ainsi que dans le prologue, comme identifiée à la vie. On ne peut en séparer non plus l'idée de celles de *vérité*, d'*esprit*, de *grâce* qui, unies étroitement entre elles, tiennent une si grande place dans le quatrième Évangile : « La Loi a été donnée par Moïse ; la Grâce et la Vérité sont venues par Jésus-Christ » (I, 17). En quoi consiste cette vérité ? « Personne jamais n'a vu Dieu ; le fils unique qui est dans le sein du Père, celui-là l'a révélé ». (*ib.*, 18). Tel est le culte « en esprit et en vérité » qui sera un jour le culte unique, et que Jésus fait entrevoir à la Samaritaine. Toutes ces notions ne sont que divers aspects de celle de Jésus, auteur de la création, auteur de cette révélation partielle qu'est la raison donnée à tout homme venant en ce monde, auteur aussi et surtout de cette révélation totale, apportée par le Verbe incarné ; de Jésus qui est « la résurrection et la vie ».

L'effet de la grâce qui nous est donnée par Jésus, c'est la foi. Il est la vérité, l'évidence, et les cœurs doivent s'ouvrir à sa parole comme les yeux reçoivent naturellement la lumière. Cependant cette parole se heurte à l'hostilité du *monde* ; elle sauve les *enfants de Dieu*, mais *les enfants du diable* restent sourds et périssent. Le *monde* n'est que ténèbres. C'est en apparence le langage d'un véritable dualisme, et certaines phrases, isolées, pourraient presque être prises pour manichéennes. En fait, Jean ne propose pas sur ce point une doctrine métaphysique. Comment le péché est entré en ce monde, en quoi consiste cette influence du diable, ce que sont ces ténèbres qui enveloppent le monde, c'est au lecteur

de le comprendre, et le lecteur a été suffisamment averti par le prologue que rien n'est plus éloigné de la pensée de Jean que le dualisme. « Tout a été fait par le Verbe, et sans lui rien n'a été fait de ce qui existe ». Le dualisme est d'ailleurs toujours une doctrine de servitude, et l'Évangile de Jésus apporte avec lui l'esprit de liberté. Jean n'emploie pas le terme d'*esclaves* du Christ, qui plaisait à Paul. « Celui qui fait le péché est esclave du péché. Et l'esclave ne demeure pas en la maison pour l'éternité ; le fils demeure éternellement. Si donc le Fils vous délivre, vous serez réellement libres » (VIII, 34-6).

Ce mystique ne perd pas de vue la vie terrestre de Jésus. Il ne faut pas négliger dans son livre la part de l'histoire, quoi que l'on pense de l'exactitude de cette histoire. Les miracles y ont autant d'importance que dans les Synoptiques ; ils y ont même comme un caractère plus solennel ; ils y sont davantage des *signes*, des manifestations de puissance ; ils sont décrits parfois avec certains détails concrets qui égalent ou même surpassent la manière de Marc (1). C'est un trait qui n'est pas d'ailleurs fait pour surprendre beaucoup chez un mystique. Le même mélange de haute spiritualité et de réalisme se dénote par l'importance que prennent chez Jean les sacrements ; celui du baptême, par lequel s'opère cette renaissance dont le profane a besoin, et celui de l'Eucharistie qui la continue et la consacre. Tout le discours sur le pain de vie n'est au fond qu'un prêche sur l'Eucharistie, dont il suppose la pratique régulière dans la communauté à laquelle appartient l'auteur ; et les expressions que nous avons citées plus haut semblent au premier coup d'œil devoir être prises dans le sens le plus matériel. Il faut prendre garde cependant qu'elles sont corrigées, ou, si l'on veut, expliquées dans la suite, lorsqu'aux disciples qui murmurent, Jésus réplique : « Cela vous

(1) Je pense au miracle de l'aveugle-né, et à la pastille, faite avec de la salive, que Jésus pose sur les yeux du miraculé (IX, 6).

scandalise : que sera-ce donc quand vous verrez le Fils de l'homme remontant là où il était auparavant ? C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et sont vie » (vi, 62-64). C'est aussi une chose bien remarquable que le même Évangile où se trouve le discours sur le pain de vie ne contienne pas le récit de l'institution de la Cène ; on a vu qu'elle y est remplacée par l'épisode du lavement des pieds, l'un de ceux d'ailleurs, où l'auteur a le mieux exprimé le sentiment chrétien par excellence : l'amour mutuel, le service réciproque que les hommes se doivent entre eux, la noblesse de l'humilité n'ont pas de plus beau symbole. Pourquoi cependant Jean a-t-il omis la Cène ? et lui a-t-il substitué le discours sur le pain de vie ? (1) N'est-ce pas peut-être pour détacher plus nettement l'Eucharistie de la Pâque juive, et pour mieux faire comprendre le caractère tout *spirituel* de cette communion ? C'est chose parfaitement vraisemblable dans un Évangile où, dès l'origine de sa prédication, Jésus est rejeté par les Juifs, où les Juifs n'apparaissent presque jamais que comme les contradicteurs de la vérité, les ennemis de l'esprit, les esclaves de la chair, les enfants du diable.

Les conceptions religieuses de Jean appellent encore deux observations importantes : l'une relative au lien qu'elles peuvent avoir avec des conceptions helléniques analogues, l'autre sur l'influence qui leur était réservée. Si mal que nous soyons renseignés sur les *mystères* grecs, nous entrevoyons, avec une demi-clarté tout au moins, que Jean et Paul ont utilisé certaines idées ou certaines expressions courantes chez leurs adeptes. La métaphore de la *lumière* appliquée à la vérité est d'ailleurs trop naturelle pour n'avoir pas été employée bien

(1) Car, si le lavement des pieds, tient *matériellement* la place de la *Cène*, c'est le discours sur *le pain de vie* qui, *doctrinalement*, la remplace.

avant eux. L'idée de la *communion*, par le repas sacré, avec une victime est une idée qui se retrouve non seulement dans les mystères helléniques, mais chez les sociétés humaines les plus différentes. Ces relations n'ont rien qui puisse surprendre, ni, ajoutons-le tout de suite, aucune importance profonde. Par leur application à la personne de Jésus, des conceptions anciennes et profanes prennent une signification nouvelle; la foi chrétienne, en les spiritualisant, leur donne une véritable originalité et leur procure une efficacité bien autrement puissante et d'une valeur morale incomparable (1).

Ces notions que Jean manie avec une véritable maîtrise, et, pourrait-on dire, une parfaite insouciance du danger, ont cependant leur péril. Les idées de lumière, de vie, de vérité, partout chez lui, sont manifestement subordonnées à l'idée du Verbe ; elles en découlent, elles ne font que la développer. Mais elles couraient le risque d'être prises elles-mêmes pour des entités ; en pénétrant des esprits moins nets et moins vigoureux que celui de Jean, elles pouvaient les égarer. Jean est à l'entrée de la voie qui mène au gnosticisme ; mais lui-même n'y entre pas. Il a su éviter les puérilités et les superfétations où tomberont les *Généalogies* gnostiques.

Caractères littéraires. — Bien que gardant en apparence un caractère impersonnel, à l'exemple des trois *Synoptiques*, le quatrième Évangile laisse partout apercevoir sans peine l'âme et l'esprit de son auteur. Dans le prologue même, celui-ci ne parle pas en son nom, mais comme l'interprète de Dieu. Il ne cherche aucunement à établir, par aucun procédé dialectique, la preuve de ce qu'il avance : il le donne comme la vérité révélée. Il a réservé la dialectique pour les discours de Jésus. Jésus, dont l'enseignement, si sobre chez Marc, se réduit

(1) Je ne parle pas pour le moment des analogies que présente le mysticisme du quatrième Évangile avec celui des *Odes de Salomon*, que je ne crois pas *juives*, mais *chrétiennes* ou fortement mêlées d'éléments chrétiens. Il sera question de ces *Odes* en un autre chapitre.

à de brèves sentences ou prend la forme de la parabole, parle plus abondamment chez Mathieu et chez Luc, et avec plus de variété, mais il argumente assez rarement. Il argumente (1) au contraire perpétuellement chez Jean, et on ne peut nier que cette dialectique passionnée n'altère la simplicité imposante de l'attitude qu'il garde dans les *Synoptiques*. Renan a écrit à ce propos des pages fines et justes (2). Elles ont besoin cependant d'une contre-partie. Il y a de la variété dans le quatrième Évangile, bien que le ton de la discussion y domine. Cette variété est dans les thèmes ; elle est aussi dans le style, où elle est assez marquée pour qu'on ait essayé de l'expliquer autrement que par une intention de l'auteur, et il se peut qu'elle provienne en effet, pour une part, de l'utilisation de sources différentes.

Le prologue est remarquable par sa majesté. Cette solennité est obtenue par divers procédés : la place des mots, l'asyndète, le rythme. Le choix du mot essentiel, mis en tête de la phrase, le retour de certains autres, tantôt leur rapprochement, tantôt leur inversion au contraire et leur éloignement témoignent d'une grande sûreté de main, d'une véritable maîtrise. L'asyndète est de règle, mais parfois une phrase importante est détachée et en quelque sorte soulignée par l'addition, au début, d'un καί (verset 5 ; verset 14). Le rythme tient à la fois à la place des mots, et à une division en membres (κῶλα, pour employer le terme technique de la rhétorique grecque), qui est extrêmement subtile. Aussi faut-il bien se garder de vouloir trop réaliser, en l'analysant, l'égalité ou la correspondance approximative de ces membres (3). Ce rythme n'est pas seulement dans le parallé-

(1) C'est d'ailleurs une façon d'argumenter particulière, qui procède non par des raisonnements, mais par des séries d'affirmations.

(2) « La rose qui se fait disputeuse pour prouver son parfum » *Église chrétienne*, p. 62.

(3) Aussi le rythme n'est-il nullement un argument décisif pour rattacher au verset 4 les mots ὃ γέγονεν. En le faisant, on gagne

lisme des membres et des phrases. Il est, d'une manière plus savante et, si j'ose dire, plus intérieure, dans le retour des thèmes, qui ne sont pas épuisés chacun d'un coup, mais avancés, repris, intercalés, roulés en quelque sorte dans une houle. Tout le morceau a une allure lyrique, et non dialectique ; c'est pour l'avoir méconnu, qu'on a prétendu parfois y faire des suppressions imprudentes, ou qu'on manque à saisir la pensée même de l'Evangéliste, qu'on s'embrouille dans les étapes de l'histoire sublime qu'il déroule (1).

Les récits sont d'un tour assez différent ; peut-être en partie selon la différence des sources ou le degré d'indépendance par rapport à ces sources. L'entretien avec la Samaritaine (III), par l'emploi des particules, par l'allure aisée et souple, a quelque chose de grec, et peut être mis en comparaison avec les meilleurs morceaux de Luc ; il en est de même de la résurrection de Lazare. La guérison de l'aveugle-né a une couleur plus sémitique, et se rapproche davantage du ton de Marc. Les *discours* déplaisent, nous l'avons dit, par un abus de controverse. Ils participent trop souvent de l'acrimonie disputeuse familière aux rabbins, et aussi, comme semble le trahir l'emploi du mot κράζω (ἔκραζεν, ou κέκραγεν, fréquemment), de la véhémence coutumière à la *diatribe* stoïcienne

du côté de l'équivalence approximative, en longueur, des membres qui composent le verset 3 et le verset 4, mais on perd l'effet du rapprochement des mots ἐγένετο et γέγονεν, et celui que donne au verset suivant la place initiale de ἐν αὐτῷ.

(1) C'est parce qu'il était nécessaire de dire d'abord ceci, que j'ai laissée incomplète plus haut l'interprétation du prologue. Il ne faut pas supprimer l'une des deux mentions de saint Jean-Baptiste. Il ne faut pas voir dans les versets 11 et 12 la révélation de l'Ancien Testament. Le verset 11 exprime déjà l'idée de l'incarnation, que le verset 14 reprend avec plus de solennité et de largeur. Moïse n'intervient qu'au verset 17, par opposition avec Jésus-Christ. Cette opposition qui est celle de la loi d'une part, de la grâce et de la vérité de l'autre, annonce la sévérité avee laquelle l'auteur traitera les Juifs dans tout le livre, et explique pourquoi, dans le début du prologue, est seulement envisagé le conflit général entre le *monde* et la révélation contenue dans la *lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.*

ou cynique. Mais il ne faut pas en oublier les parties qui expriment avec un accent si profond les sentiments chrétiens les plus intenses ; quelques morceaux de l'instruction sur le pain de vie, presque tout le discours des adieux ; la prière que les protestants ont coutume d'appeler *prière sacerdotale*, d'un mot d'ailleurs assez impropre. Le commandement : Aimez-vous les uns les autres, n'a trouvé nulle part, dans les Évangiles, une formule plus expressive et plus touchante que dans les versets 9-17 du chapitre xv. Dans de tels morceaux, la pensée de Jésus est si heureusement interprétée qu'il nous semble de nouveau entendre directement sa parole, quoique, manifestement, la plus grande partie des discours qui lui sont prêtés dans le quatrième Évangile soient l'œuvre personnelle de l'Évangéliste.

La langue dont use Jean est, bien entendu, ce même grec populaire dans lequel est écrit tout le Nouveau-Testament : elle a certains traits particuliers. Elle n'est pas extrêmement riche, ce qui tient à ce que la pensée de l'auteur est concentrée avec force autour de trois ou quatre idées dominantes ; un certain nombre de mots fréquents dans les *Synoptiques* y font défaut, et l'absence de quelques-uns est caractéristique, celle, par exemple, du mot même d'*Évangile*, celle du mot : *repentance*, celle du mot : *parabole*. D'autre part l'auteur a un certain nombre de mots qui lui sont propres, et d'autres qu'il répète avec prédilection : ceux d'*amour*, *aimer*, (ἀγάπη, ἀγαπᾶν, φιλεῖν,) entre autres. La morphologie offre un assez grand nombre de formes barbares. La syntaxe a peut-être comme trait spécial un emploi extrêmement abondant et extrêmement étendu d'ἵνα, conjonction qui a, d'une manière générale, gagné beaucoup de terrain dans la κοινή, pour des raisons multiples, et dont l'extension chez Jean s'explique peut-être aussi par l'éducation araméenne qu'avait reçue l'auteur (1). Certaines

(1) Il y a certainement des aramaïsmes chez Jean, d'ailleurs en

fautes tout à fait choquantes peuvent avoir leur excuse dans une intention (1). Au total, cette langue est d'un homme qui, assez indifférent à l'art, atteint souvent, par la vigueur de sa pensée, des formules originales et belles ; probablement aussi d'un homme qui a été habitué à penser en araméen (2), mais qui possède assez bien le grec (3).

Intégrité de l'Évangile. — On est d'abord si frappé de l'unité de pensée et de sentiment qui règne dans le quatrième Évangile que, pendant assez longtemps, nul ne s'est avisé d'en contester l'unité de rédaction. On répétait volontiers un mot de Baur, et on comparait l'œuvre de Jean à cette *robe sans couture* dont il est seul à parler (xix, 23-4). Depuis quelques années, Schwartz et d'autres à sa suite ont essayé au contraire de montrer dans le texte des points de suture maladroits, certaines obscurités, bref des imperfections de divers ordres qu'ils ont expliquées par l'intervention d'un reviseur. Ils ont incontestablement réussi sur le premier point (4), mais il ne

proportion inégale selon les parties ; ces aramaïsmes n'exigent pas, semble-t-il, l'explication qu'on a proposée : à savoir que le livre aurait été rédigé primitivement en araméen, et traduit ensuite en grec.

(1) Par exemple, dans le prologue, la violation de la règle d'accord au verset 14, dans le membre de phrase final : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, peut s'expliquer par le désir d'éviter une ambiguïté ; l'auteur peut avoir craint qu'on ne rapportât πλήρους, s'il avait écrit ainsi, au génitif le plus rapproché : πατρός. Cette sorte d'incorrection grossière est d'ailleurs fréquente dans la langue populaire. Elle ne se trouve guère dans le *Nouveau Testament*, mais on la rencontre dans l'*Apocalypse*, notamment dans la formule ἀπὸ ὁ ὤν, pour laquelle on a proposé aussi, peut-être avec raison, une circonstance atténuante.

(2) L'emploi des particules, là où il n'y a pas asyndète (ce qui est le cas le plus fréquent), témoigne d'une culture relative. L'abondance de la particule οὖν est en rapport avec le ton affirmatif familier à l'auteur.

(3) Je ne crois pas, on l'a vu, que le quatrième Évangile ait été rédigé d'abord en araméen, et que nous n'en ayons qu'une traduction (Burney, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922).

(4) Le cas le plus frappant, qui a servi de point de départ à Wellhausen et à Schwartz, est celui du discours des Adieux, à la fin de

semble pas impossible d'attribuer les tares qu'ils ont signalées à des négligences d'un auteur unique, surtout quand il s'agit d'un auteur beaucoup plus soucieux des idées que du style. Il est cependant deux cas qu'il faut mettre à part.

L'Évangile est bien terminé, semble-t-il, au chapitre xx. Les versets 30-31 ont tout le caractère d'une conclusion : « Il y a encore bien d'autres signes que Jésus a faits en présence de ses disciples, et qui ne sont pas écrits en ce livre ; ce qui y est écrit a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en le croyant vous ayez la vie en son nom ».

Cependant, brusquement, par une formule tout à fait impropre : *après cela*, commence au chapitre xxi, le récit de la pêche miraculeuse, dont l'objet est évidemment de faire une place à part, entre tous les disciples, à Pierre et à *celui que Jésus aimait.* La maladresse avec laquelle ce récit est relié à ce qui précède oblige à y voir une addition, et il n'y a guère de critiques aujourd'hui qui le contestent. Mais on se divise, quand il s'agit de savoir si cette addition est due au premier auteur, ou bien à quelque autre, ou à un groupe d'autres. Pour éclairer le débat, citons le verset 24 qui termine aujourd'hui tout l'Évangile : « Celui-là », celui a qui Jésus a dit : si je veux qu'il attende mon retour, « est le disciple qui témoigne de ces choses et qui a écrit ces choses, et nous savons que son témoignage est véridique ». Il faut quelque préjugé pour voir dans une telle déclaration une formule derrière laquelle se cache le premier auteur ; elle a bien plutôt l'air d'une explication donnée par un éditeur, et le pluriel : *nous savons* donne à penser que cet éditeur

xiv. Jésus, employant une formule qui est chez Marc (xii, 42) dit : Levez-vous et partons. Puis, sans introduction, comme si rien ne s'était passé, commencent les adieux, et les mots : *Il dit cela*, par lesquels débute le chapitre xvii, suivraient bien la fin de xiv ; il y a donc là presque sûrement une intercalation, mais le morceau intercalé est tout à fait johannique par les idées et par le style.

se donne comme parlant au nom d'un groupe. Ce reviseur a-t-il rédigé seulement le verset 24, et simplement ajouté au texte qui précédait le reste du chapitre xxi, qui serait l'œuvre du même auteur, et aurait été retrouvé, par exemple, dans ses papiers après sa mort, ou a-t-il rédigé lui-même le chapitre xxi, peut-être d'après des souvenirs venant du premier auteur ? Il n'y a guère moyen de faire un choix entre ces deux possibilités, bien que la seconde soit peut-être la plus vraisemblable.

Un peu plus délicat est l'examen du verset 35 du chapitre xix, bien qu'à mon sens une seule explication de cette phrase très discutée soit admissible. Après qu'il vient d'être raconté qu'un soldat perça le flanc de Jésus, et qu'il en sortit du sang et de l'eau, on lit ceci : « Et celui qui l'a vu en a témoigné, et véridique est son témoignage ; et celui-là (κἀκεῖνος) sait qu'il dit la vérité, pour que vous aussi vous croyiez ». L'origine du quatrième Évangile est enveloppée de tant d'obscurité, et le livre lui-même contient à plusieurs reprises des formules si énigmatiques que ceux qui veulent ajouter au mystère, déjà réel, de ce verset, sont assurément excusables. Ils veulent distinguer entre le *témoin* et *celui* qui sait qu'il dit la vérité, alléguant que, si on ne fait pas cette distinction, le second membre de phrase et le troisième se répètent ; ils arrivent ainsi à retrouver la main d'un reviseur au chapitre xix comme au chapitre xxi. Mais, pour prêter un sens identique au second et au troisième membre de phrase, il faut négliger la fin du troisième « pour que vous aussi vous croyiez », où tout le sens est inclus. Si l'on tient compte de cette remarque, on semble autorisé à identifier le *témoin* et *celui qui sait*, comme incline à le faire l'emploi habituel de κἀκεῖνος ou d'ἐκεῖνος seul, chez saint Jean (1). Ainsi, tandis que

(1) Qu'on compare les emplois du verset 29 du ch. vii au verset 18 du ch. i, et au verset 33 du même chapitre, les deux derniers surtout, quoique la nature du contexte réclame ἐκεῖνος seul et non κἀκεῖνος. — Je laisse de côté la péricope de la femme adultère, pour laquelle la

le chapitre XXI est une addition certaine, on n'a pas la preuve absolue d'une intervention étrangère dans ce qui précède.

Ces précautions prises, nous pouvons examiner l'origine du quatrième Évangile, plutôt d'ailleurs pour exposer le problème qu'en prétendant le résoudre.

Origine du quatrième Évangile. La tradition. — L'Évangile de saint Jean était probablement connu au commencement du IIe siècle. Il n'y a aucun doute qu'un peu plus tard, vers 150, saint Justin ne l'ait lu et ne s'en soit largement inspiré (1). A une époque antérieure, sous Trajan, personne ne nie qu'il y ait des rapports entre la pensée d'Ignace et celle de Jean, pas plus qu'on ne conteste l'analogie entre certaines pages de ce dernier et les prières eucharistiques de la *Didaché*. Mais on peut se demander si ces rapports et ces analogies ne s'expliqueraient pas suffisamment par l'influence d'un même milieu (2). Pour ma part, je me sens plutôt porté à attribuer à Ignace et à Polycarpe la connaissance du quatrième Évangile. Toutefois, il faut tenir compte aussi du fait que Justin, quoiqu'il ait certainement utilisé la notion du *Verbe* johannique, ne cite pas cet Évangile sous le nom d'ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (*Mémoires des Apôtres*), comme il le fait pour les Synoptiques. Quant à cet autre fait que les Aloges (3), au moment de la crise montaniste, en ont contesté l'authenticité en même temps que celle de l'*Apocalypse*, pour attribuer l'un et l'autre à Cérinthe, je ne sais, vu la date assez

tradition manuscrite elle-même confirme le témoignage d'EUSÈBE (*H. E.*, III, 39, 17) ; cette histoire n'appartenait pas primitivement au quatrième évangile. — Je n'attache pas une grande importance à l'objection de ceux qui font état des textes V, 31 et VIII, 13 ; le *témoignage que Jésus se rendrait à lui-même* est autre chose.

(1) *Apologie*, XXXII ; *Dialogue*, LXIII ; du reste toute la théorie de Justin sur le verbe est inspirée de Jean.

(2) Cf. GOGUEL, t. II, p. 112.

(3) On verra, dans un chapitre postérieur, qu'on ne connaît sûrement qu'un *aloge* ; c'est le prêtre romain Caïus.

tardive de cette controverse, si l'on est autorisé à en conclure que la tradition sur ces deux écrits était alors moins communément acceptée que l'attribution des Synoptiques à Marc, à Mathieu et à Luc.

L'apôtre Jean, frère de Jacques, fils de Zébédée, est, dans les Synoptiques, parmi les Douze, un de ceux dont la figure se détache avec une certaine netteté. Après Simon et André, Jacques et Jean forment, chez Marc, le second couple de disciples qui répond à l'appel de Jésus. Ils sont pêcheurs, mais leur père a des ouvriers, et doit avoir par conséquent une aisance relative. Ils reçoivent de Jésus le surnom de *Boanergés* (Fils du Tonnerre) (1). Certains de leurs actes paraissent indiquer un tempérament ardent, par exemple leur intervention dans l'aventure de l'homme qui chassait les démons au nom de Jésus (Marc, IX, 38) ; leur colère contre les Samaritains qui refusent d'accueillir le Maître (Luc, IX, 51-6) ; leur prétention d'avoir la première place dans le Royaume de Dieu (Marc, X, 35). Jean apparaît, à côté de Pierre, comme le chef de la communauté chrétienne de Jérusalem, après la mort de Jésus, si l'on accepte le témoignage des *Actes* (2). On a pensé parfois que l'Évangile de Mathieu contenait une allusion à son martyre et à celui de Jacques, dans l'épisode du chapitre X, 35-45. Un texte de Papias, conservé par Philippe Sidétès (3), rapporte que « Jean le Théologien et son frère Jean, furent tués par les Juifs. » Ce texte a été interprété comme fixant en 43/44 la mort des deux frères ; Jacques, en effet, a subi le martyre à cette date (4) ; mais Papias ne dit pas expressément que la mort de son frère eut lieu en

(1) MARC, III, 17. Le sens de ce surnom est du reste très discuté.

(2) La mention de Jean dans les phrases comme III, 4, et IV, 13 est considérée par un certain nombre de critiques comme interpolée.

(3) DE BOOR dans T. U., V, 2, p. 170 ; l'authenticité du texte n'est pas au-dessus de tout soupçon.

(4) E. SCHWARTZ, *Ueber den Tod der Soehne Zebedæi* ; (dans les *Abhandlungen* de Gœttingen, 1904).

même temps que la sienne (1). Ces divers textes n'apportent donc pas de certitude sur la date de la disparition de Jean.

A partir d'Irénée, on trouve communément admis que Jean, *disciple du Seigneur*, a quitté Jérusalem pour s'établir en Asie « et qu'il y est demeuré jusqu'à l'époque de Trajan ». (Irénée, III, 1 ; III, 22, 5). C'est à Éphèse qu'on le fait vivre d'ordinaire ; les *Actes apocryphes de Jean*, ceux de Leucius Charinus déjà, sans doute au IIe siècle, ceux de Prochore, au IVe ou au Ve, développent cette tradition. On montrait à Éphèse le tombeau de Jean. On racontait sur lui diverses anecdotes, comme celle qui est destinée à marquer son horreur pour Cérinthe et celle qui faisait de lui un grand-prêtre juif, porteur du pectoral (la lame d'or).

Je n'ai rien dit encore du témoignage de Papias, qui a servi de fondement à la distinction des deux Jean, l'apôtre et le presbytre ; distinction qui a fini par se matérialiser dans la croyance à l'existence de deux tombeaux, consacrés à deux personnages de même nom, dans la même ville d'Éphèse (2). Dans le morceau cité par Eusèbe (III, 39) et que nous avons déjà rapporté, où Papias explique sa préférence pour la tradition orale par rapport aux livres, il s'exprime ainsi : « S'il arrivait quelqu'un qui eût entendu les anciens (*les presbytres*), je m'informais des paroles des anciens, de ce qu'avaient dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Mathieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur ; et ce que disent Aristion et l'ancien Jean, les disciples du Seigneur ». Ainsi Papias, dans ce passage, à moins qu'on ne le corrige arbitrairement (comme on le fait parfois), distingue deux Jean : il nomme d'abord l'apôtre, en se servant d'un verbe au passé ; il nomme

(1) Cependant il faut tenir compte aussi du fait que le plus ancien martyrologe syriaque place la fête des Apôtres Jacques et Jean le même jour (27 décembre). Cf. GOGUEL, p. 102.

(2) Denys d'Alexandrie, dans *Eusèbe, H. E.*, VII, 25, 16.

ensuite un Jean l'ancien, également disciple du Seigneur, mais qui paraît avoir survécu à l'apôtre, ainsi qu'Aristion, si l'on prend à la lettre l'emploi du présent *disent* (λέγουσιν).

Dans ce même passage, Papias ne nous dit rien sur l'origine de l'Évangile. Un argument latin dudit Évangile, conservé dans le *Codex Vaticanus Alexandrinus latinus* 14 (du IXe siècle), lui prête cette affirmation que « l'Évangile de Jean fut révélé et donné aux Églises par Jean, subsistant encore en son corps » ; phrase dont il faudrait, je crois, connaître le contexte, pour démêler pleinement le sens de la dernière formule. Quoi qu'il en soit, il ne peut y avoir de doute que Jean tout court ne désigne ici l'apôtre. Rien, dans ce que nous connaissons de Papias, n'autorise l'attribution de l'Évangile à l'autre Jean, à Jean l'ancien.

Les données de l'Évangile lui-même. — Interrogeons l'Évangile. Nous n'y trouvons pas, comme chez Luc, une préface qui nous instruise sur les intentions de l'auteur. Le *nous* qui est employé deux fois au verset 14 du chapitre I, et sur lequel on a étrangement subtilisé, ne peut rien nous apprendre sur lui (1). Mais en plusieurs passages, dans la suite, est invoquée, à propos de certains faits, l'autorité d'un personnage apostolique.

Au dernier repas, l'annonce de la trahison de Judas est amenée par l'intervention d'un disciple, dont il est dit : « Un des disciples reposait sur le sein de Jésus ; c'était *celui que Jésus aimait* » (XIII, 23). Jésus en croix aperçoit « sa mère et *le disciple qu'il aimait.* Il dit à sa mère : Femme, voici ton fils. Puis il dit au disciple : Voici ta mère. Et depuis ce temps, le disciple la prit dans sa maison » (XIX, 26-7). Quel peut être, dès lors, sinon le disciple bien-aimé, le témoin dont il est dit plus bas,

(1) Ce *nous* est parfaitement admissible, vu le ton de tout le prologue, même si celui qui l'emploie n'est pas un auditeur personnel de Jésus et ne veut pas se faire passer pour tel. Ce qui permet de l'apprécier ainsi, c'est surtout le premier membre de phrase : *il a habité parmi nous*, ce qui signifie manifestement : *parmi les hommes.*

au verset 35, à propos du sang et de l'eau que le coup de lance fait sortir du flanc de Jésus : « Et celui qui a vu témoigne, et véridique est son témoignage, et celui-là sait qu'il dit la vérité pour que, vous aussi, vous croyiez » ? Or, en d'autres morceaux, il est notable que, sans être désigné comme *celui qu'aimait Jésus*, un disciple anonyme joue un rôle important. D'abord, dans la vocation des premiers disciples (I, 35-42), avec André, qui amène Simon-Pierre, un *autre disciple* se rallie à Jésus. Comme dans les *Synoptiques* les quatre premiers élus sont André et son frère Simon, Jacques et son frère Jean, on est tenté de penser que cet *autre disciple* est un de ces derniers. Cependant, il n'y a là qu'une possibilité assez peu instructive. Dans l'histoire du reniement de Pierre (XVIII, 15-27), Simon et *un autre disciple* suivent Jésus jusqu'à la demeure du grand-prêtre. Simon est arrêté à la porte ; on laisse passer l'autre, qui est *connu du grand-prêtre* (1), et cet autre intercède ensuite avec succès pour Pierre. L'*anonyme* ne serait-il pas *le disciple bien-aimé* ? Plus intéressantes encore sont les nouvelles mentions d'un disciple anonyme dans les deux derniers chapitres, XX et XXI. Quand Marie-Madeleine a trouvé la pierre du tombeau enlevée, elle prévient Pierre et un autre. Tous deux courent au tombeau ; *l'autre* arrive le premier ; Pierre entre dans le tombeau avant lui, mais il est dit expressément de lui — ce qui n'est pas dit de Pierre — qu'il *voit et croit*. Enfin au chapitre XXI — qui nous a paru, il est vrai, être une addition, mais qui doit provenir de quelqu'un qui appartenait au même milieu que l'auteur principal, si ce n'est pas cet auteur lui-même qui se complète, — les Apôtres qui prennent part à la pêche miraculeuse sont Simon-Pierre, Thomas-Didyme, Nathanaël de Cana, *les deux fils de Zébédée* et deux autres. Quand tous relèvent

(1) Γνωστός peut signifier aussi *parent*. La relation de l'anonyme, quelle qu'elle soit, avec le grand-prêtre, est à rapprocher de la légende selon laquelle Jean lui-même aurait été grand-prêtre.

le filet plein de poissons, celui qui dit à Pierre : « C'est le Seigneur », est *le disciple qu'aimait Jésus.* Après le repas, pris par Jésus et les Apôtres sur la rive, le Seigneur prédit à Pierre son martyre, et Pierre se retourne vers « le disciple qu'aimait Jésus, celui qui avait reposé sur sa poitrine dans le repas, et dit : « Seigneur, quel est celui qui te livrera ? » Puis, il interroge le Seigneur sur le sort réservé à ce disciple. Jésus répond : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. » L'auteur ajoute : « Le bruit se répandit en conséquence parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas ; et Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne (1) ».

Comment ne pas penser que tous ces passages — ou bien au moins ceux qui parlent du *disciple bien-aimé* — désignent discrètement le seul des Apôtres dont le quatrième Évangile ne prononce pas le nom : l'apôtre Jean ? Comment ne pas voir que l'intention paraît en être de mettre Jean *moralement*, sinon *en droit*, presque de pair avec Pierre ? Ce n'est pas seulement au chapitre XXI — addition dont nous ne pouvons affirmer qu'elle soit de la même main que ce qui précède — c'est aussi et surtout au chapitre XX que s'affirme cette intention. Quelle garantie meilleure pouvait-on fournir de la véracité du quatrième Évangile, que celle qui le plaçait, en quelque sorte, sous le patronage du disciple bien-aimé ? Je n'ai pas dit : qui lui en attribuait la paternité. Cela n'est vrai que par rapport au chapitre XXIV, où il est dit : c'est lui qui a écrit cela. Dans le corps de l'Évangile, le disciple bien-aimé n'est invoqué que pour garantir certains faits particuliers.

Cela étant donné, il n'est assurément pas impossible que celui qui, dans le corps de l'Évangile, a fait inter-

(1) Ces mots sont visiblement en rapport avec la tradition sur la longévité de Jean et ne peuvent guère avoir été écrits qu'après que Jean était mort.

venir le *disciple bien-aimé*, soit ce disciple lui-même, qui, par délicatesse, se serait refusé à se nommer ; mais cela est-il très vraisemblable, et ne serait-ce pas déjà manquer en quelque mesure à la délicatesse que de se désigner de telle façon ? D'autre part, l'attribution directe à Jean, l'apôtre du quatrième Évangile, ne va pas sans souffrir d'assez sérieuses difficultés : assurément, il n'est pas absolument impossible non plus qu'un pêcheur galiléen — qui, quand il s'est rallié à Jésus, était jeune, qui d'ailleurs ayant, comme nous l'avons vu, une certaine aisance, n'était pas probablement, dès l'origine, un illettré — soit devenu, au terme d'une vie, qui fut, selon la tradition, très longue, capable d'écrire ce prologue ou cette instruction sur le pain de vie, dont l'un tire le plus clair de son importance de l'introduction dans la théologie chrétienne d'un concept philosophique, et dont l'autre peut devoir quelque chose à un certain mysticisme hellénique. Sans doute, il n'est pas impossible que ce pêcheur galiléen, détaché de bonne heure du culte de sa race pour suivre Jésus, pût considérer en quelque sorte, dans sa quatre-vingt-dixième année ou plus avant, qu'il n'avait jamais été que chrétien, parler comme si la Loi n'avait jamais existé pour lui, s'exprimer sur les Juifs, sur la fête des Juifs, comme s'il s'agissait purement et simplement d'étrangers. Rien n'est impossible, ni dans l'histoire morale, ni dans l'histoire littéraire. Mais le plus probable n'est-il pas que nous sommes en présence, dans les vingt premiers chapitres, d'un chrétien qui se réclame de Jean l'apôtre, qui l'a connu et entendu, ou tout au moins a reçu, d'une bouche sûre, sa tradition, et dans le chapitre XXI, d'un autre chrétien, appartenant au même milieu, qui, un peu plus tard, complète l'œuvre de son prédécesseur, et — toujours sans prononcer aucun nom — précise le sens des allusions, cependant assez claires, que celui-ci avait déjà faites à l'Apôtre Jean ?

C'est là, semble-t-il, ce que la tradition peut contenir de vrai. Il est probable qu'elle ne nous égare pas non plus

en plaçant à Éphèse, ou tout au moins en Asie (1), la résidence de celui qui a interprété la pensée du disciple bien-aimé, et nous a transmis sur la vie de Jésus des informations chronologiques, géographiques ou autres, dérivées d'une source différente de celle à laquelle remontent celles des Synoptiques.

A quelle époque peut-on fixer la rédaction de l'Évangile selon saint Jean ? Nous avons vu qu'on n'a de témoignage tout à fait sûr de son existence qu'avec Justin, c'est-à-dire au milieu du IIe siècle, mais que peut-être a-t-il été déjà connu d'Ignace, au temps de Trajan. Les témoignages extrinsèques laissent donc une marge assez large à l'approximation. Mais on ne peut pas trop retarder le moment où un nouvel Évangéliste se croyait encore autorisé à se servir aussi librement des Synoptiques que s'en est servi l'auteur du quatrième Évangile, ni celui où il subsistait encore des souvenirs sur Jésus, indépendants de leur témoignage. Il ne semble donc pas que l'on doive descendre beaucoup plus bas que les alentours de l'an 100.

(1) Il est superflu de dire que, quand on n'a encore traité que du quatrième évangile, on n'a montré qu'un aspect incomplet de la question johannique. Ce chapitre trouvera son complément dans ce qui sera dit de l'*Apocalypse* et des *Épîtres*.

CHAPITRE VIII

LES ÉVANGILES APOCRYPHES

Bibliographie. — J.-C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832. — C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e édition, Leipzig, 1876. — A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 2e édition, 1884. — E. Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum*, Leipzig, 1896. — E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 2e édition, 1905. — E. Klostermann, *Apocrypha* (fascicules 3, 8, 11, 12 de la petite collection *Lietzmann*, Bonn, 1904 et suiv.). — Charles Michel et P. Peeters, *Évangiles apocryphes* (Collection Hemmer et Lejay, Paris, 1911-1914). — E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (traductions en allemand, avec introductions, Tübingen, 1904). — Pour les fragments sur papyrus, cf. aussi Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus*, textes grecs édités, traduits et annotés, dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin et F. Nau, tome IV, fascicule 11, Paris, 1908.

Le mot apocryphe (ἀπόκρυφος) composé de la préposition ἀπό, *loin de*, et d'une forme d'adjectif qui signifie *caché*, appartient à la langue grecque de la bonne époque : on le trouve chez Hérodote, chez Euripide, chez Xénophon (1), où il a le sens de *secret*. Les *Septante* l'emploient de même (2), ainsi que saint Paul (3). Plus tard, il a servi, dans la littérature ecclésiastique, à désigner les écrits dont l'origine était inconnue, ou bien ceux qui, traitant de matières analogues à celles du Nouveau Testament, n'avaient pas été admis dans le canon. L'un et

(1) Hérodote, ii, 35 ; Euripide, *Héraclès*, 1070 ; Xénophon, *Banquet*, viii, 11.
(2) *Isaïe*, 45, 3.
(3) *Ép. aux Colossiens*, 2, 3.

l'autre de ces sens, le second surtout, ont rendu aisé le passage à celui de *suspect*, même d'*hérétique*. Nous usons du terme dans son acception la plus large.

Le prologue de Luc suffit à prouver qu'au cours du premier siècle la littérature évangélique a produit un assez grand nombre d'ouvrages. Cette production a duré assez longtemps. Dans sa *première homélie sur l'Évangile de saint Luc*, Origène, après avoir rappelé ce prologue, a commenté l'expression : *ont entrepris*, en la prenant au sens péjoratif et en l'appliquant à ceux qui n'ont pas reçu un *charisme*, tandis qu'il la rejette absolument pour Mathieu, Marc, Jean et Luc lui-même ; il ajoute ceci : « Mais pour l'Évangile qui a pour titre *selon les Égyptiens* et celui qui est appelé *des Douze*, on peut dire de ceux qui les ont composés : *ils ont essayé*. On a aussi un évangile *selon Thomas* ; et voici que même Basilide a osé en écrire un *selon Basilide*. Ainsi donc beaucoup ont essayé, par exemple encore l'auteur du *selon Matthias* et beaucoup d'autres encore. Mais l'Église de Dieu fait choix des quatre Évangiles seulement ».

Nous allons passer en revue les Évangiles apocryphes dont les Pères nous ont conservé quelques extraits, ou dont, plus récemment, les sables de l'Égypte nous ont peut-être rendu certains débris. Pour ne plus avoir à revenir sur ce chapitre, nous ne nous ferons pas toujours scrupule de risquer de dépasser un peu les limites chronologiques où les chapitres précédents se sont maintenus.

1° *L'Évangile selon les Hébreux* (1). — Le plus important de tous, tout au moins par le rôle qu'il a joué dans les controverses, est l'*Évangile selon les Hébreux*. On discutera longtemps encore — à moins que ne se produise quelque découverte imprévue — sur son origine et sa

(1) Handmann, *Das Hebræerevangelium*, dans T. U., v, 3, 1888 ; — R. P. Lagrange, *Revue biblique*, 1922 ; — Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, T. U., xxxvii, 1, 1911.

date ; mais on est moins disposé aujourd'hui qu'autrefois à regretter d'avoir perdu en lui une source du plus haut prix pour l'histoire de la vie de Jésus.

A juger par le témoignage d'Eusèbe (*H. E.*, IV, 22, 8), le plus ancien écrivain qui l'ait mentionné expressément était Hégésippe, judéo-chrétien qui a séjourné à Rome entre 155 et 189. Mais il peut avoir été connu déjà de saint Ignace qui, dans sa *Lettre aux Smyrniotes* (III, 2), cite un mot qui, selon Jérôme (*De viris illustribus*, 16) s'y retrouvait. Nous en possédons un certain nombre de fragments, qui ne manquent pas d'intérêt, et dont deux ou trois en auraient peut-être beaucoup plus encore, si nous en connaissions le contexte, par exemple celui que cite saint Jérôme (1) : « Voici que la mère du Sauveur et ses frères lui disaient : Jean le Baptiste baptise pour la rémission des péchés ; allons et faisons-nous baptiser par lui. Mais il leur dit : En quoi ai-je péché, pour y aller et me faire baptiser par lui ? à moins que cela même que je viens de dire ne soit ignorance. » Parole curieuse, sinon pour connaître l'intime de Jésus, du moins pour juger de certaines nuances du sentiment judéo-chrétien. Les autres fragments les plus curieux sont d'abord celui qui est relatif encore au baptême de Jésus : « Il arriva que, lorsque le Seigneur remonta de l'eau, descendit sur lui la source tout entière de l'Esprit-Saint et elle lui dit : « Mon fils, je t'attendais en tous les prophètes, pour que tu vinsses et que je me reposasse en toi. Car c'est toi qui es mon repos, toi, mon fils premier-né, qui règnes éternellement » (2) ; ensuite celui que l'on rapporte soit à la tentation, soit à la transfiguration : « Ma mère, le Saint-Esprit m'a pris par un de mes cheveux, et m'a transporté sur la grande montagne du Thabor (3) ». La mention des prophètes dans le second fragment, celle du Saint-Esprit comme *mère* de Jésus (*rouah* étant fémi-

(1) *Contre les Pélagiens*, III, 2.
(2) Jérôme, *Sur Isaïe*, II, 2.
(3) Origène, *Sur Jean*, 11-12. Il s'agit plutôt de la *Tentation*.

nin en hébreu) sont intéressantes à noter. Il faut y ajouter le morceau qui réserve le privilège de la première apparition à *Jacques le Juste* (le frère du Seigneur), qui avait juré de jeûner depuis la Cène jusqu'au moment où il aurait vu le Christ ressuscité (1).

Ces différents traits conviennent bien à un Évangile employé par des Judéo-chrétiens. Il était d'ailleurs rédigé en araméen et écrit en hébreu carré (Jérôme, *Contre les Pélagiens*, III, 2). Mais à quelle sorte de judéo-chrétiens a-t-il appartenu ? à des Hébreux orthodoxes ou non ? Ce qui complique la question, c'est que les renseignements les plus circonstanciés que nous possédions sur lui proviennent de saint Jérôme, qui avait une si belle imagination et s'abandonnait si volontiers à elle quand il écrivait que nul n'est obligé, sans lui manquer de respect, de prendre toujours tout ce qu'il a écrit à la lettre. Jérôme nous dit qu'il a traduit l'*Évangile des Hébreux* en grec et en latin (2) : il nous dit aussi qu'il en connaissait deux exemplaires, l'un dans la bibliothèque de Césarée, créée par Pamphile, l'autre employé par les *Nazaréens* de *Bérée* (Alep), qui lui avaient donné l'autorisation d'en prendre copie. Les Nazaréens de Bérée étaient probablement des judéo-chrétiens issus de l'Église judéo-chrétienne réfugiée à Pella, après la prise de Jérusalem, et, en somme, peu éloignés de l'orthodoxie. Mais voici qui embrouille les choses ; dans le second des textes où Jérôme parle de la traduction qu'il en a faite (*In Act.*, 12, 13), aux Nazaréens il ajoute les Ébionites, et, avant lui,

(1) JÉRÔME, *De viris*, 2.

(2) Il dit dans son *De viris* (*loc. cit.*), qui date de 392, qu'il l'a traduit *récemment* en *grec* et en *latin* ; une seconde fois, dans son *Commentaire sur saint Mathieu*, XII, 9-13, composé en 398, qu'il l'a traduit *récemment* en *grec*. Le second *récemment* est donc assez inexact. Mais je ne puis croire, comme on l'a dit parfois, que Jérôme n'ait pas traduit du tout le dit *Évangile*. Tout au plus peut-on se demander s'il n'aurait pas revisé une traduction antérieure ; il faut noter, en tout cas, qu'Hégésippe, Clément, Origène ont cité l'*Évangile des Hébreux* en grec.

Eusèbe avait dit, dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 27, 4), que les Ébionites, qui rejettent les *Épîtres* de Paul, « ne se servent que *de l'Évangile dit selon les Hébreux*, faisant peu de cas des autres ». Comme nous connaissons un autre Évangile, plus suspect que celui-ci, et cité d'ordinaire sous le titre d'*Évangile des Ébionites*, il est cependant à présumer qu'il faut seulement tenir compte du texte le plus précis, celui de Jérôme (in *Matth.*, 11, 15, 23), et juger que l'*Évangile selon les Hébreux* était proprement l'*Évangile des Nazaréens*, c'est-à-dire de la secte judéo-chrétienne la plus rapprochée de l'orthodoxie (1).

Ce qui est délicat à cause des imprécisions et même des contradictions qu'offrent les témoignages, c'est de déterminer le rapport de cet *Évangile* avec celui de Mathieu. Jérôme parle une fois (*De viris*, 3), du *texte hébraïque lui-même* (*ipsum Hebraïcum*) ; une autre fois, il dit que l'*Évangile* dont se servent les Ébionites et les Nazaréens et qu'il a récemment traduit, est appelé, par la plupart, *l'original de Mathieu* (*Matthæi authenticum*) (2) ; ailleurs (*Ep.*, 20, 5), il parle de Mathieu qui a écrit l'évangile en *hébreu* ; enfin, poussant la confusion à l'extrême, dans le livre III *contre Pélage*, 2, il parle de l'*Évangile d'après les Hébreux*, écrit, il est vrai, en langue chaldaïque et syrienne, mais en lettres hébraïques, dont se servent jusqu'aujourd'hui les Nazaréens, *selon les Apôtres*, ou bien, comme la plupart l'estiment, *d'après Mathieu*, et qui est dans la bibliothèque de Césarée. Quelle que soit l'obscurité de ce passage, et bien que nous ignorions si l'exemplaire de Césarée était identique

(1) Je crois excessif de soutenir avec Schmidtke que Jérôme n'a pas connu directement l'*Évangile des Nazaréens*, et doit tout ce qu'il en dit à Apollinaire de Laodicée. Mais Schmidtke a contribué utilement à distinguer l'*Évangile selon les Hébreux* de celui de *Mathieu* ; il a relevé les leçons d'un certain nombre de manuscrits, qui, selon lui, représentent une édition originaire d'Antioche, datant de 500 environ, et donnent les variantes provenant du Ἰουδαϊκόν.

(2) *Comment. in Matth.*, 13, 12 (VII, 77).

à celui de Bérée (1), il est difficile de ne pas croire qu'il y avait, entre le *Mathieu* grec et l'*Évangile des Hébreux*, une relation. Les fragments qui subsistent montrent cependant trop de différences pour qu'on puisse admettre que l'un ait été l'original de l'autre. D'ailleurs, si nous jugeons du *Mathieu* hébreu par le seul témoignage ancien que nous ayons, celui de Papias, c'était non un *Évangile* narratif, mais une collection de *Sentences*, et il ne faut pas, je l'ai déjà dit, ruser avec ce témoignage. Acceptons-le tel qu'il est, et, si nous voulons un *Mathieu* hébraïque narratif, antérieur au *Mathieu* grec, cherchons d'autres textes à l'appui (2).

Si l'*Évangile des Hébreux* a été connu d'Ignace, on doit le dater, au plus tard, de la fin du Ier siècle. Il donne, du reste, l'impression d'un ouvrage ancien, et ne semble avoir contenu aucune de ces fantaisies qui envahissent *Évangiles* et *Actes* apocryphes après l'apparition du Gnosticisme.

2° *L'Évangile des Ébionites*. — Nous ne pouvons en séparer l'étude de celle de l'*Évangile des Hébreux*. Nous avons vu qu'un texte de Jérôme et un texte d'Eusèbe disent que les Ébionites — c'est-à-dire les Judéo-chrétiens qui, dans la prédication de Jésus, s'attachaient surtout à la condamnation de la richesse (3), et qui niaient la divinité de Jésus — se servaient de l'*Évangile selon les Hébreux*. Il faut cependant distinguer de l'*Évangile des Nazaréens* un *Évangile des Ébionites*, qui avait manifestement des rapports avec Mathieu, et qui semble avoir été écrit originairement en grec.

Nous le connaissons surtout par Épiphane, dans son livre *sur les Hérésies*. Irénée, dans un passage qui, sans doute,

(1) C'est ce que dit évidemment Jérôme, mais on aimerait, pour plus de sûreté, à pouvoir faire soi-même la comparaison.

(2) L'*Évangile des Hébreux* était un peu plus court que le *Mathieu* grec, si nous pouvons nous fier à Nicéphore. — Nous parlerons de l'*Évangile des Douze Apôtres* à propos de l'*Évangile des Ébionites*.

(3) Le nom signifie : *les Pauvres*.

a servi à Eusèbe (*H. E.*, III, 27, 4) et que nous avons cité à propos de l'*Évangile des Hébreux*, disait que les Ébionites, qui rejettent Paul comme apostat, ne se servent que de l'*Évangile de Mathieu*. Eusèbe dit ailleurs (*ibid.*, VI, 17) que Symmaque, savant ébionite, appuyait la doctrine de sa secte sur l'*Évangile de Mathieu*. Épiphane (30, 3) dit de même qu'ils reçoivent l'*Évangile de Mathieu*, et que, « comme les gens de Cérinthe et de Mérinthe, ils n'admettent que lui ». Il ajoute qu'ils l'appellent *d'après les Hébreux*. Mais c'était un *Mathieu* mutilé, et il fallait bien qu'il le fût, pour que la secte pût s'en accommoder. Laissant de côté généalogie et naissance miraculeuse, il commençait ainsi : « Il arriva que dans les jours d'Hérode, le roi de Judée, vint Jean, qui baptisait, donnant le baptême de repentance dans le fleuve du Jourdain. On le disait de la race du prêtre Aaron ; il était fils de Zacharie et d'Élisabeth, et tous s'en allaient vers lui » (Épiphane, *ibid.*, 13) (1). La venue de Jésus était mentionnée dans les termes suivants : « Il y eut un homme, du nom de Jésus, qui avait environ trente ans, et qui nous a choisis. » Suivait l'entrée de Jésus dans la maison de Simon-Pierre à Capharnaüm, et le récit qu'il faisait lui-même de la vocation de Jean et Jacques, Simon et André, Thaddée et Simon le Zélote : « Et toi, Mathieu, que j'ai appelé quand tu étais assis au *télonion* » (*ibid.*). Au sujet de Jean le Baptiste, il était dit encore que sa nourriture « était de miel sauvage, qui a goût de manne, comme un gâteau à l'huile. » La suppression des *sauterelles* avait été amenée sans doute par une tendance à l'abstinence d'aliments animaux, et la variante facilitée par le choix d'un mot (*encris*) dont le son évoque celui qui désigne ces insectes (*acris*), si l'*Évangile* était rédigé non en araméen, mais en grec (*ibid.*).

Le récit du baptême de Jésus mentionne une grande

(1) Ce qui aide à comprendre la confusion avec l'*Évangile des Nazaréens*.

lumière qui éclaire toute la scène, et la demande que fit Jean, s'agenouillant devant le Seigneur, d'être baptisé par lui ; Jésus l'arrêtait, en disant : « Laisse, car il convient que tout soit accompli ainsi » (*ibid.*). Un autre fragment curieux est celui où Jésus disait : « Je suis venu interrompre les sacrifices, et si vous ne cessez de sacrifier, la colère contre vous ne cessera pas. » La tendance végétarienne que nous avons cru constater plus haut explique la réponse que voici aux Apôtres qui veulent célébrer la Pâque : « Est-ce que j'ai désiré manger avec vous cette viande pascale ? »

On a vu que dans l'un de ces fragments, le second que nous avons cité, il est dit de Jésus « qu'il nous a choisis ». Ce sont donc *les Apôtres* qui parlent, et on est fort tenté, en conséquence, d'identifier l'*Évangile des Ébionites* avec cet *Évangile des Douze Apôtres* dont parle Origène et que Jérôme confond ou est en voie de confondre, dans un de ses dires, avec l'*Évangile des Hébreux*. Il est assez malaisé de proposer une date. En lisant les fragments, on éprouve moins l'impression d'une composition ancienne qu'en lisant ceux de l'*Évangile des Hébreux*.

3. *L'Évangile selon les Égyptiens.* — Un troisième Évangile a été désigné aussi par le nom de ceux qui en faisaient usage : c'est l'*Évangile selon les Égyptiens* (Hippolyte, *Philosophoumena*, v, 7) ou *Évangile Égyptien* (Épiphane, *Hér.*, 62, 2). Comme il est naturel, les principales informations que nous ayons à son sujet viennent d'Égypte ; elles sont dues à Clément d'Alexandrie. Grâce à lui, nous entrevoyons un épisode : c'était un entretien entre le Sauveur et Salomé (*Stromates*, III, 13, 92; 6, 45; 9, 63 ; *Excerpta ex Theodoto*, 67). L'esprit en était un esprit de continence, qui se résume dans ce mot de Jésus à son interlocutrice : « Je suis venu mettre fin aux œuvres de la femelle ». On n'est pas surpris qu'un tel ouvrage ait vu le jour dans le pays qui devait devenir plus tard la patrie des ascètes. Presque tous les témoignages le mettent d'ailleurs en relation avec des

hérétiques ; il a fourni des armes contre la Trinité aux Sabelliens (Épiphane, 62, 2) ; les Naassènes s'en inspirèrent dans leurs théories sur l'âme (Hippolyte, *Philosoph.* v, 7) ; Cassien citait le dialogue avec Salomé (Clément, *Strom.*, III, 15, 92). Il faut donc rejeter la thèse de Harnack, qui a voulu grossir l'importance de cet *Évangile*, en faisant de lui le livre sacré qui pendant longtemps aurait suffi aux chrétiens de l'Égypte intérieure (nommés particulièrement *Égyptiens*, par opposition aux *Alexandrins*) (1). Cette thèse ne contient qu'une vue qui ait chance d'être juste : c'est qu'on s'en soit servi en effet dans l'intérieur du pays, plutôt qu'à Alexandrie ; mais ce n'était pas un écrit orthodoxe ; c'était un Évangile qui sentait déjà le gnosticisme, que les Valentiniens aimèrent (Clément, *Excerpta*, 67), et qui ne doit pas avoir été antérieur à la seconde moitié du IIe siècle (2).

4. *L'Évangile de Pierre.* — C'est en Égypte que fut retrouvé, en 1889, un morceau assez étendu d'un autre apocryphe ; il a été publié en 1892 par Bouriant, qui l'avait découvert (3). Cet apocryphe ne portait pas le nom des fidèles qui en usaient, mais celui du prince des Apôtres ; c'est indiquer déjà qu'ici *apocryphe* doit être pris dans son sens le plus défavorable. L'existence en était connue auparavant par Eusèbe (*H. E.*, II, 12), qui nous apprend que, vers l'an 200, Sérapion, évêque d'Antioche, trouva, non loin de sa ville épiscopale, à Rhôssos, une communauté qui le possédait ; il ne le crut pas suspect d'abord, puis, l'ayant examiné, il constata que, quoique assez innocent dans l'ensemble, il pouvait devenir périlleux par une tendance au docétisme. Ces données ont été confirmées par le fragment que nous

(1) Qui, selon lui, auraient employé l'*Évangile selon les Hébreux* (= juifs d'Alexandrie).

(2) Cependant Clément ne le condamne pas comme proprement hérétique.

(3) *Mémoires publiés par la Mission archéologique française au Caire*, IX, 1.

devons à Bouriant, et qui provient d'un *Codex* ayant contenu l'*Évangile de Pierre*, *l'Apocalypse de Pierre*, et le *Livre d'Hénoch*. Ce qui subsiste de l'Évangile est aux pages 2-10, et contient la fin de la Passion avec la Résurrection. La condamnation de Jésus est attribuée à Hérode, et les Romains sont déchargés le plus possible de toute responsabilité. Joseph d'Arimathie y est donné comme un ami de Pilate, et la date de la mort de Jésus est fixée au 14 Nisan, comme chez Jean. Au moment d'expirer, Jésus pousse cette exclamation ; « Ma puissance, ma puissance, tu m'as abandonné ! » (1) Mais les traits les plus particuliers sont dans le récit de la résurrection. Au matin du dimanche, que l'auteur appelle le jour du Seigneur (κυριακή, dénomination assez tardive, semble-t-il, qui, dans tout le Nouveau-Testament, ne se trouve que dans l'*Apocalypse*) une voix forte se fait entendre ; les gardes aperçoivent les cieux ouverts, et deux *hommes* (2) entourés de lumière, descendent jusqu'au tombeau. La pierre qui le ferme roule et cède en partie ; les deux *jeunes gens* entrent. Les gardes éveillent alors le centurion et les anciens, que les Juifs ont placés près du tombeau avec des scribes ; tous voient ressortir trois hommes, dont deux soutiennent l'autre, et la croix les suit. Les deux premiers touchent le ciel de la tête ; l'autre les dépasse. Une voix, sortie du ciel, interroge : « As-tu prêché aux défunts ? » La croix répond : « Oui » (3). Puis de nouveau le ciel s'ouvre, et un homme descend, qui entre dans la tombe.

Un peu plus tard, Marie-Madeleine, avec des amies, va au Sépulcre, et le trouve ouvert ; au dedans, un beau jeune

(1) Cette exclamation pouvait être invoquée par les Docètes.

(2) On a dit : Élie et Élisée, mais ce peuvent être deux anges ; le personnage que Marie-Madeleine vit dans le sépulcre en est certainement un, et est désigné par le terme ἄνθρωπος, comme les deux autres par celui d'ἄνδρες.

(3) Témoignage intéressant pour la croyance à la Descente aux Enfers.

homme est assis, vêtu d'une robe éclatante, qui leur dit : « Pourquoi venez-vous ? Qui cherchez-vous ? Est-ce le crucifié ? Il est ressuscité et s'en est allé ; si vous ne le croyez pas, penchez-vous et regardez l'endroit où il gisait ; il n'y est plus ; il est ressuscité et s'en est allé d'ici là d'où il avait été envoyé ». La suite, qui est mutilée, montrait les Apôtres retournés chacun chez soi. Simon-Pierre, André et Lévi s'apprêtaient à pêcher. Etait-ce la pêche miraculeuse qui suivait ?

Au cours du récit, Pierre dit deux fois : *nous* (précédé la première fois, VII, 26, de *moi*, *avec mes compagnons*, accompagné, la seconde, XIV, 59, de : *les douze disciples du Seigneur*). Pierre était donc censé parler au nom des Apôtres.

La vision des gardes s'écarte sensiblement de la simplicité des premiers récits de la résurrection et indique, plus peut-être qu'aucune autre partie de l'*Évangile*, une date déjà assez récente pour sa composition ; on ne peut guère la placer plus tôt que la première moitié du IIe siècle; on ne doit pas descendre plus bas, si Justin l'a connue ; mais il n'est pas tout à fait sûr qu'il s'en soit servi ; ce n'est vraisemblablement pas à lui, mais à l'*Évangile de Marc* qu'il songe, quand il parle de *Mémoires de Pierre* (1). Il est vrai qu'en deux passages il présente deux particularités qui s'y retrouvent ; la coïncidence peut pourtant s'expliquer, s'il a seulement suivi une même tradition.

5. *Les deux fragments d'Oxyrhynchus.* — En 1907, dans le Ve volume des *Papyrus d'Oxyrhynchus*, Grenfell et Hunt ont publié sous le numéro 840 un fragment d'évangile, dont l'écriture semble du IVe ou du Ve siècle. On y voit Jésus dans le Temple, en discussion avec un Pharisien, un grand-prêtre du nom de Lévi, qui lui reproche d'y avoir pénétré sans s'être purifié. Jésus répond en opposant aux purifications extérieures des Juifs celle que pro-

(1) Cf. LAGRANGE, *Revue biblique*, 1908, p. 538.

cure le baptême, et retourne contre son adversaire le reproche d'impureté. C'est donc une variation sur un thème analogue à ceux de Mathieu, au début du chapitre xv et aux versets 25 et 19 du chapitre xxiii. Il ne semble pas, au dire des juges compétents, que l'auteur, qui donne des détails précis sur le temple, fût bien au courant de ce dont il parle (1). On a pensé, sans raison convaincante, à l'*Évangile des Hébreux.* Il est difficile de dire à quelle date un tel morceau a pu être composé ; il semble cependant que cette date ne puisse pas être trop tardive, et que de pareilles discussions n'aient pu avoir d'intérêt que dans un milieu où les Juifs étaient en assez grand nombre.

6. *Le Fragment du Fayoûm.* — Parmi les papyrus provenant du Fayoûm et faisant partie de la collection de l'archiduc autrichien Rainer (2), se sont trouvées quelques lignes dont le sujet est la prédiction du reniement de saint Pierre, et qui sont parallèles à *Mathieu,* xxvi, 30-34 et à *Marc,* xiv, 26-30. Elles ne présentent rien de particulier, sinon quelques variantes d'expression, surtout par rapport à *Mathieu.* Il serait donc bien risqué de proclamer, avec Bickell (3), qu'elles nous ont rendu un débris de l'un des *Évangiles* auxquels Luc fait allusion dans son prologue. Un document aussi peu significatif reste sans valeur pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive.

7. *Autres petits fragments sur papyrus.* — Le volume iv des *Papyrus d'Oxyrhynchus* contient, sous le n° 655, un fragment dont la première partie commence par une instruction de Jésus, analogue à *Mathieu,* vi, 25-28 (= Luc, xii, 22-7 ; les lys qui ne filent pas, etc.), mais

(1) Cf. Schürer, *Theologische Literaturzeitung,* 1908, p. 17 ; et cependant contre lui : Marmorstein, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft,* 1914, p. 336.

(2) *Mitteilungen aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer,* I, p. 53 (1887).

(3) *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1885-1886.

elle se termine par un mot qui rappelle l'entretien de Jésus et de Salomé dans l'*Évangile des Égyptiens* ; la seconde correspond à l'invective contre les Pharisiens (*Mathieu*, XXIII, 15 ; *Luc*, XI, 51). Un fragment de *papyrus du Caire*, publié par Deissmann (*Licht vom Osten* 2e éd., p. 332) se rapporte en sa première partie à la fuite en Égypte, dans la seconde à la naissance de saint Jean-Baptiste. Ce sont là, selon toute vraisemblance, des fragments d'*évangiles*, bien que, pour le morceau du Fayoûm, on ait pu se demander si nous ne sommes pas en présence d'une citation approximative de Marc dans quelque homélie. Les *Sentences* isolées, que l'on désigne sous le nom de *Logia d'Oxrhynchus* (*Pap. Oxyrh.* I, no 1, IV, no 654) sont-elles aussi un débris d'évangile, et, en ce cas, d'évangile apocryphe ? Nous en parlerons un peu plus en détail tout à l'heure.

8. *Évangiles de Mathieu, Philippe, Thomas, André, Barthélemy, Barnabé. Traditions de Mathieu.* — Tous ces évangiles, qui se recommandaient d'un nom d'Apôtre, étaient ou des écrits hérétiques ou des œuvres médiocres. On a vu qu'après avoir parlé de l'*Évangile de Basilide*, Origène citait un *Évangile de Mathieu* (1). Eusèbe le mentionne aussi (*H. E.* III, 25-6). Était-il identique aux *Traditions de Mathieu*, citées plusieurs fois par Clément d'Alexandrie, qui en fait un ouvrage gnostique, où il trouve du platonisme (2), et dont il cite des fragments d'un caractère moral élevé (3) ? S'agit-il aussi de lui dans le texte des *Philosophoumena* (VII, 20), où Hippolyte met certaines théories de Basilide et de son fils Isidore sous le patronage des « Discours secrets », ἀπόκρυφοι λόγοι, de Mathieu ? En tout cas, cet écrit ou ces écrits ne peuvent être antérieurs aux débuts du mouvement gnostique.

(1) *In Lucam I.*

(2) *Stromates*, II, 9, 45 ; l'idée que l'*étonnement* est le premier degré de la science est une idée que Platon a exprimée dans le *Théétète* (155 *d*).

(3) *Ibid.*, III, 4, 26, où le mot παραχρῆσθαι ne semble pas devoir être pris en mauvaise part ; *Stromates*, VII, 13, 82 (nous sommes responsables des péchés de nos voisins).

Hippolyte (*ibid.*, v, 7) attribue aux Naassènes l'usage d'un *Évangile selon Thomas.* Origène le mentionne, dans sa liste de la 1[re] *homélie sur Luc.* Irénée le donne (I, 20), comme employé par les sectateurs de Marcus. Nous en possédons un, en deux recensions grecques, l'une plus courte que l'autre (1), et sans doute plus récente. Le titre de la plus longue est : *Les dits de Thomas, philosophe israélite, sur l'enfance du Seigneur*, et elle se donne comme adressée *à tous les frères parmi les Gentils.* C'est un récit puéril, et même parfois choquant, de miracles prêtés à Jésus, entre sa cinquième et sa douzième années ; Jésus s'amuse à dériver l'eau salée d'un ruisseau, et il la purifie ; il fabrique avec de l'argile des oiselets qui prennent leur vol ; il punit cruellement d'autres enfants qui l'ont frappé, ce qui fait murmurer les gens, si bien que Joseph lui tire l'oreille. Passons sur ces sottises, et disons seulement que, quoique un récit auquel fait allusion Irénée se retrouve dans ce *Thomas*, il n'est pas sûr que nous ayons en main l'ouvrage que cite l'évêque de Lyon, que citent après lui Clément et Origène. Cyrille de Jérusalem parle d'un *Thomas* composé par les Manichéens, et qui peut bien avoir été sinon une œuvre tout à fait nouvelle, du moins un remaniement très profond de l'ancien *Thomas.*

L'*Évangile de Philippe* est cité par Épiphane (*Hér.* 26, 13), qui l'attribue aux Gnostiques et en cite un morceau sur la formule que doit prononcer l'âme en montant au ciel, ce qui est en effet assez clairement gnostique. L'ouvrage paraît avoir aussi été connu dans le milieu où on lisait au III[e] siècle la *Pistis Sophia*, dans laquelle Philippe joue un rôle.

Il est question dans *le décret dit de Gélase* (2) d'un

(1) Publiée pour la première fois par Mingarelli en 1764, la recension longue est chez Thilo et chez Tischendorf, qui donne aussi la courte. Il y a une recension syriaque, publiée par Wright en 1865, et une slavone (BONWETSCH, dans HARNACK, *Geschichte*, I, 1910). Nicéphore donne pour l'*Évangile de Thomas* le chiffre de 1300 stiques, qui dépasse l'étendue même de la recension longue.

(2) Cf. A. WILMART et E. TISSERANT, *Revue biblique*, 1913, p. 161;

Évangile d'André et d'un *Évangile de Barnabé*. Jérôme parle d'un *Évangile de Barthélemy*, auquel M. Révillout (1) a voulu attribuer divers fragments coptes que M. Lacau attribue à une *Apocalypse* du même apôtre (2). Diverses trouvailles récentes ont jeté de la lumière sur cet apocryphe ; mais il datait tout au plus du IIIe siècle.

On ne peut sérieusement appeler *Évangile* un écrit gnostique dont Épiphane cite deux fragments (*Hér.*, 26, 2) et qui est intitulé : *Évangile d'Ève*. Il faut mettre à part un autre ouvrage qui n'a aucune valeur historique, mais qui est écrit avec agrément, et a eu de l'influence sur le développement de l'*iconographie* chrétienne. C'est le *Protévangile de Jacques*.

9. *Le Protévangile de Jacques.* — C'est un petit livre, qui, sur les manuscrits, porte le titre d'*histoire* (ἱστορία) ou de *récit* (διήγησις). Le nom de *Protévangile* lui a été donné au XVIe siècle par Guillaume Postel, qui en avait rapporté d'Orient un manuscrit ; il raconte, en effet, *ce qui précède* les Évangiles, l'enfance de la Vierge, et sa vie jusqu'au massacre des Innocents. Il se donne pour l'œuvre de Jacques le Mineur, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem. Mais, dans la narration de la naissance de Jésus, Joseph parle à la première personne, en sorte qu'il y a eu probablement des remaniements. Le ton est assez voisin de celui de Luc, tout au moins dans cette narration. Joachim et Anne, père et mère de la Vierge, sont deux figures sympathiques, qui rappellent d'assez près le Zacharie et l'Élisabeth de Luc. La Vierge

(1) Texte dans les *Analecta* de PREUSCHEN, p. 147.

(2) Certaines parties, au lieu de provenir uniquement de Luc ou de l'Ancien Testament, peuvent devoir leur origine à des influences autres que des influences chrétiennes (les miracles de la naissance de Jésus sont analogues à certains récits bouddhiques ; il y a une analogie entre la grotte mithriaque et celle où le Sauveur naît à Bethléem). Cf. l'édition de CHARLES MICHEL, dans la Collection HEMMER-LEJAY (*Évangiles apocryphes*, I ; *Protévangile de Jacques, Pseudo-Mathieu, Évangile de Thomas*), Paris, 1911 et E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910.

reçoit au Temple une éducation de jeune nonne. La scène où Dieu lui donne pour époux, entre tous ses prétendants, le vieux Joseph, désigné par le miracle du bâton d'où sort une colombe qui se pose sur sa tête, est devenue populaire. Les frères de Jésus sont dits être issus d'un premier mariage de Joseph. Jésus naît à Bethléem dans une grotte. Tous ces traits ont contribué à enrichir la légende chrétienne et à préparer le culte de Marie.

10° *Collections de paroles de Jésus.* — Il reste à examiner les deux fragments de recueils de paroles de Jésus retrouvés en Égypte et connus sous le nom, emprunté à Papias, de *Logia.* La publication du premier a inauguré, en 1897, la belle collection des *Oxyrhynchus Papyri*, de Grenfell et Hunt (1) : l'écriture est de la fin du IIe siècle ou du IIIe. Le second a paru six ans plus tard, sous le n° 654, dans le tome IV du même recueil, et date sans doute à peu près de la même époque (2). Il y a dans le premier, sept sentences : la première, sur la paille et la poutre, analogue à *Mathieu*, VII, 5 (*Luc*, VI, 42) ; la seconde, originale : « Si vous ne jeûnez pas au monde (3), vous ne pourrez pas trouver le royaume de Dieu, et si vous ne célébrez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père. » La troisième, originale aussi, est une plainte de Jésus sur l'aveuglement des hommes, malheureusement assez mutilée. Il est difficile de rétablir le texte au début de la quatrième, qui développe le thème de Jésus toujours présent parmi ses disciples, et se termine par une formule qui, en apparence au moins, frise le panthéisme : « Éveille la pierre, et tu m'y trouveras aussi ; fends la bûche, et moi aussi je suis là. » La cinquième est parallèle, avec des variantes, au mot de *Mathieu*, IV, 24 (le

(1) Tome I, n° 1.

(2) Voir les textes dans les *Apokrypha* (II et III) de la petite Collection LIETZMANN ou dans WESSELY, *Patrologia orientalis*, tome IV ; (le commentaire de ce dernier réagit utilement contre les conclusions fantaisistes tirées d'abord de la découverte).

(3) *Jeûner* est dit ici métaphoriquement, au sens de : *renoncer*.

prophète en son pays) ; la sixième, à celui du même *Mathieu*, v, 14, sur la ville au sommet d'une montagne ; la dernière est trop mutilée pour être reconstituée. Chaque maxime, sauf la première — du moins en l'état actuel du manuscrit — est précédée de la formule : Jésus dit (Λέγει Ἰησοῦς).

Le second fragment commence par une formule plus générale, mutilée, difficile à reconstituer exactement, mais dont le sens devait être à peu près : Voici — ou tels sont — les discours que Jésus tint en son vivant. Il est ensuite question de Thomas et la première maxime, ou plutôt la parole qui servait à introduire toutes les autres, semble avoir été analogue à *Jean*, VIII, 51. Vient ensuite une sentence très mutilée, qui doit exprimer cette idée de l'*étonnement*, source de la foi et de la vie éternelle, que nous avons notée, après Clément, dans les *Traditions de Mathieu.* La troisième, très mutilée aussi, reproduit à la fin le mot sur les *premiers qui seront les derniers.* La cinquième, toujours très incomplète, était, au moins en partie, parallèle à *Mathieu*, x, 26 ; un mot de la dernière fait penser à *Mathieu*, VI, 1-18. En somme, tout ce second fragment est fort difficile à déchiffrer.

D'où proviennent ces sentences ? Aujourd'hui que l'on n'est plus ébloui par l'imprévu de leur découverte, il est aisé d'écarter l'idée d'un recueil de caractère primitif, analogue à ces *Logia* de Mathieu, dont parle Papias. Deux d'entre elles, la quatrième du premier fragment, et la seconde du second, peuvent avoir quelque relent gnostique. Ce qui est le plus notable — dans l'obscurité où demeure souvent le sens — c'est la forme de ces recueils, qui ne comprenaient que des sentences sans récit. On peut rapprocher ce procédé de celui qui nous a valu les recueils de maximes (γνῶμαι) qui ont foisonné dans la littérature profane, encore que la formule : *Jésus dit* provienne de la formule biblique : *le Seigneur dit* (Κύριος λέγει). Si l'on doit rejeter l'hypo-

thèse que nos deux recueils puisssent prétendre à une haute ancienneté, il n'en est pas moins intéressant de constater qu'au IIe ou peut-être même encore au IIIe siècle, la *parole de Jésus*, pour certains au moins, primait tellement tous les autres éléments évangéliques qu'on l'isolait ainsi volontiers. Tout porte à croire que ce sentiment a dû être bien plus vif encore au Ier siècle, et que nous sommes en droit de nous figurer ces *Logia* de Mathieu dont a parlé Papias comme dénués de tout autre élément entre les sentences que de quelque formule analogue au *Jésus dit* du premier recueil ou à la formule un peu moins concise par laquelle s'ouvrait le second, en un mot comme excluant toute narration.

Conclusion. — La multiplication des évangiles s'expliquait, au Ier siècle, par la liberté laissée à chacun de reproduire ce qu'il croyait savoir et par l'utilité de ces rédactions diverses, tant qu'un ou plusieurs textes ne s'étaient pas imposés comme préférables à tous les autres. Après que les trois *Évangiles synoptiques* et l'*Évangile de Jean* eurent conquis leur primauté, dès la période même où ils ne faisaient encore que tendre à la conquérir, cette fécondité dont témoigne Luc devait cesser. Les écrits apocryphes qui se sont encore produits ne pouvaient avoir pour objet que de compléter les quatre textes canoniques par le récit d'événements qu'ils ne contiennent pas (*Évangile de Thomas* ; *Protévangile de Jacques*), ou bien de favoriser la propagation de doctrines hétérodoxes (Évangiles gnostiques). Nous aurions un grand profit à avoir conservé l'*Évangile des Hébreux* ou celui *des Ébionites*. Tout le reste a peu de valeur religieuse, peu de valeur littéraire aussi, et un médiocre intérêt historique. L'initiative individuelle fut moins gênée dans un autre domaine, celui des *Actes des Apôtres* et des *Actes des Martyrs* ; c'est là que nous retrouverons, plus riche, et parfois — quoique assez rarement encore — plus intéressant, le développement de la littérature apocryphe.

LIVRE II

LES ÉPITRES

INTRODUCTION

Une religion qui, peu à peu, s'est répandue hors de son pays d'origine, qui a créé en diverses régions de nouveaux foyers, isolés les uns des autres, doit établir entre eux des communications régulières. Nous verrons que, de tout temps, dans l'activité des chefs d'Églises, la correspondance a tenu une place importante. Pendant la première période de propagation, les Apôtres ont résidé d'abord à Jérusalem ; les premières communautés ont été fondées par des missionnaires qui avaient pour principal souci de porter la parole le plus loin possible, et, aussitôt qu'un groupe de disciples avait été formé par eux dans une ville, ils se remettaient en route pour en former ailleurs un nouveau. Quand ils le pouvaient, ils revenaient visiter ces églises pour y constater les progrès accomplis, pour y apaiser aussi les divisions qui se produisaient aisément dans de petites sociétés encore mal organisées, où fermentaient des sentiments intenses. Mais souvent, occupés ailleurs, ils apprenaient par quelque messager, dans une de leurs nouvelles résidences provisoires, que leur présence eût été nécessaire dans une de celles qu'ils avaient laissées loin d'eux. D'autres missionnaires étaient venus, animés d'un autre esprit, qui avaient combattu leur influence et compromis leur

œuvre. Ou bien, sur tel point de doctrine, l'Apôtre n'avait pas eu le temps de donner des instructions complètes ; des inquiétudes s'étaient éveillées ; des doutes avaient surgi ; des questions irritantes s'étaient posées. Ou bien encore, malgré la grande pureté qui régnait d'ordinaire parmi ces premiers fidèles, recrutés dans une élite morale, un scandale s'était produit ; une faute grave contre les mœurs avait été commise. Il y avait là autant d'occasions pour l'apôtre, lorsque les circonstances ne lui permettaient pas de répondre à l'appel qui lui était adressé, de recourir à l'emploi de la *lettre*, de l'*épître*, comme disaient les anciens.

Épître est, en effet, un mot grec — emprunté par les Latins — qui ne signifie rien de plus que notre mot : *lettre*, quoique dans l'usage il ait pris chez nous une nuance spéciale, et désigne, de préférence, non point la lettre familière, mais celle qui a un objet plus particulier et plus grave que la simple missive où s'épanchent les sentiments amicaux et se communiquent les nouvelles ; celle qui réclame, par conséquent, un style et une composition plus soignés. Pour ne pas sortir du domaine des idées, l'antiquité profane, grâce aux écoles philosophiques, a connu déjà cette sorte de lettres. Questionnés par des amis, par des disciples éloignés d'eux, les grands philosophes grecs ont complété ou éclairci souvent leur doctrine dans des écrits qui étaient de véritables lettres ou en avaient la forme. Les *Épîtres* qui nous sont parvenues sous le nom de Platon sont d'une authenticité douteuse (1), mais celles d'Épicure, que Diogène Laerce nous a conservées (2), sont à l'abri de tout soupçon ; elles n'ont aucun caractère familier et constituent de véri-

(1) Voir l'édition de M. Souilhé, dans la collection Budé, Paris, 1926.

(2) Voir Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 ; Von der Muehl, Leipzig, 1922 ; traduction française de M. Ernout, dans le *Commentaire de Lucrèce* de MM. Ernout et Robin, Paris, 1925 ; C. Bailey, *Epicurus*, Oxford, 1926.

tables exposés doctrinaux. Les *Épîtres* que les apôtres chrétiens ont écrites au cours de leurs missions, provoquées comme elles l'ont été le plus souvent par les besoins que nous venons d'indiquer, se présentent beaucoup plus nettement comme des écrits de circonstance, mais sont devenues aussi bien vite des rudiments de catéchismes ou de traités. Tel est le cas des *Épîtres* de saint Paul, où il ne faut méconnaître, si l'on veut les apprécier justement, ni l'un ni l'autre élément. Peut-être oubliait-on un peu jadis leur caractère intime, pour y chercher une sorte de *Somme* de la théologie de saint Paul. Deissmann,en insistant sur les rapports manifestes qu'elles offrent avec les billets que les papyrus nous ont rendus en si grand nombre dans ces dernières années, a réagi contre cette tendance. Lui-même — comme il l'a fait volontiers dans les divers sujets auxquels il a touché — n'a pas laissé d'exagérer une thèse qui n'est pas sans justesse, et l'excès où il a penché serait peut-être plus périlleux que n'était l'autre (1).

Ces observations préliminaires une fois faites, venons à l'examen de cette partie du Nouveau Testament qui comprend ce que l'on appelle les *Épîtres*, et commençons par le représentant le plus éminent du genre, par saint Paul.

(1) Deissmann, dans ses *Bibelstudien*, son *Licht vom Osten*, et son *Paulus* (cf. *supra*). Pour se faire une idée du ton et du formulaire des lettres familières antiques, voir le recueil commode de Witkowski, *Epistulæ privatæ græcæ*, Leipzig, 1907, et celui de Ghedini, *Lettere cristiane dei papiri greci del III-IV secolo*, Milan, 1923.

CHAPITRE PREMIER

SAINT PAUL

Bibliographie. — F.-C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesus-Christi*, Stuttgart, 1845 ; 2e édition par E. Zeller, Leipzig, 1866-7. — Hausrath, *Der Apostel Paulus*, Heidelberg, 1865 (2e éd. 1872). — E. Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869 (rééditions nombreuses). — A. Sabatier, *L'Apôtre Paul ; esquisse d'une histoire de sa vie et de sa pensée*, Paris, 1898. — W.-M. Ramsay, *Saint Paul, The traveller and the Roman citizen*, 3e éd., Londres, 1897. — M. Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904. — *Introduction au Nouveau Testament*, tome IV, *Première Partie*, 1925 ; *Deuxième Partie*, 1926. — Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904. — Deissmann, *Paulus, eine Kultur und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911. — B. Weiss, *Paulus und seine Gemeinden*, Berlin, 1914. — H. Weinel, *Paulus, der Mensch und sein Werk*, 2e éd., Tübingen, 1915. — D. Smith, *The life and lectors of Saint Paul*, Londres, 1919. — A.-H. Mac Neil, *Saint Paul, his life, letters and Christian doctrine*, Cambridge, 1920. — E. Vischer, *Der Apostel Paulus und sein Werk*, 2e éd., Leipzig, 1921. — Von Dobschütz, *Der Apostel Paulus*, I, 1927.

Se reporter aussi à la *Bibliographie générale* dressée plus haut pour le *Nouveau Testament* ; des indications particulières seront données pour chaque Épître.

Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος, Saül dit Paul (1), issu d'une famille juive, irréprochable dans son orthodoxie, « Pharisien, fils de Pharisiens » (2), mais citoyen romain, né à Tarse, capitale de la Cilicie et ville complètement hellénisée, ville « universitaire », peut-on même dire, qui a produit un grand nombre d'hommes distingués, rhé-

(1) *Actes*, xiii, 9.

(2) Il est trop subtil d'expliquer ici *fils* au sens d'*élève*, comme le fait M. Goguel, *I. N. T.*, iv, 1re partie de l'*Introduction*.

teurs, philosophes, savants de toute espèce (1), était assez bien préparé par ses origines à devenir le trait d'union entre le christianisme palestinien et le monde hellénique ou latin. Il était destiné, par son génie, à être le créateur de la théologie chrétienne, et l'histoire religieuse, en n'importe quel temps et n'importe quel milieu, a compté peu d'hommes dont l'intervention ait été aussi originale et aussi puissante. Il était grand par le cœur, autant que par l'esprit. Il s'est dévoué à son œuvre avec un zèle enflammé, avec une énergie qui ne s'est jamais lassée. Il a su voir, à la fois du point de vue juif et du point de vue païen, quels besoins éprouvaient les âmes de ses contemporains, et à quelles conditions la nouvelle religion pourrait les satisfaire. Il avait, semble-t-il, une culture rabbinique assez approfondie. Il n'avait pas reçu d'éducation philosophique, mais il n'ignorait pas les tendances qui dominaient dans ces milieux si complexes que nous appelons hellénistiques, pour les distinguer de la société hellénique de l'âge classique, et où ce qui subsistait d'hellénisme s'associait à des éléments étrangers de toute nature. Son intelligence était assez vigoureuse pour aller même au delà, et pour pressentir ce que cette sagesse grecque, qu'il traitait de *folie*, avait de conciliable avec la *folie* qu'il prêchait lui-même, avec la *folie de la croix*. Il n'était pas sans défauts : il était extrêmement susceptible ; il l'était d'autant plus qu'il s'identifiait avec son œuvre, et il l'était ainsi d'une manière à la fois très vive et très noble. Il était subtil, et son éducation rabbinique avait développé ce penchant de son esprit. Il nous étonne, il nous choque même, mais finalement il nous maîtrise par sa fougueuse et audacieuse pensée ; il nous surprend encore, il nous irrite, mais de nouveau, finalement, il s'impose à notre attention par une argumentation heurtée, déconcertante, et d'une

(1) Cf. H. Bœhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, Gœttingen, 1913.

vigueur irrésistible. De la génération apostolique, nous ne voyons bien que lui, parce qu'il a écrit plus que les autres, parce que ses écrits ont toujours un caractère personnel, parce qu'ils sont les seuls, parmi ceux qui se sont conservés, dont l'attribution soit au-dessus du soupçon. D'autres, cependant, ont collaboré avec lui à la conquête du monde antique, ne fût-ce qu'en guérissant les froissements que causait son impérieuse volonté, ou en atténuant les aspects trop âpres ou trop téméraires de sa doctrine. Cette doctrine elle-même n'est entrée dans le grand courant de la pensée chrétienne qu'en s'adoucissant et en s'élargissant, au contact de la tradition directe de Jésus, telle que l'avaient gardée d'autres disciples, de génie moins élevé, d'âme plus sereine. Mais outre qu'elle a apporté quelques-unes des formules décisives, par lesquelles les problèmes qui se posaient à la première génération chrétienne ont pu être tranchés, elle n'a cessé d'être, par la suite, le plus actif des ferments.

La biographie de Paul nous est connue par ses *Épîtres* et par les *Actes des Apôtres* (1). Elle présente cependant bien des lacunes ou des obscurités, et surtout elle manque presque totalement de points de repère chronologiques tout à fait sûrs. Il n'est pas toujours aisé déjà d'ordonner les événements de la vie de Paul les uns par rapport aux autres ; car ni le témoignage des *Épîtres* ni celui des *Actes* ne sont complets, ni l'accord ne règne toujours entre eux. Il est beaucoup plus difficile encore de les ordonner par rapport à l'histoire générale ; nous manquons, en effet, dans la plupart des cas, de synchronismes qui nous le permettent ; nous n'en avons guère que deux, une inscription de Delphes qui fixe approximativement la date du proconsulat de Gallion, et une donnée d'Eusèbe —

(1) *Les Actes de Paul*, bien qu'ils aient pu conserver quelques souvenirs historiques, sont, dans l'ensemble, de valeur trop incertaine pour être comptés comme une troisième source. Le *portrait physique* qu'ils donnent de Paul est assez curieux, mais rien ne garantit qu'il soit exact.

fort discutée — sur celle du rappel de Félix, procurateur de Judée.

Nous allons donc raconter d'abord la vie de Paul sans indiquer aucune date précise. Quand nous serons parvenu aux deux périodes que concernent l'inscription de Delphes et le texte d'Eusèbe, nous discuterons la signification de ces deux documents, et nous ferons un retour en arrière, pour tirer les conséquences de ce qu'ils nous apprennent et établir, dans la mesure du possible, les cadres d'une chronologie.

Paul était citoyen romain, et d'après un mot que lui prêtent les *Actes*, en réponse au tribun Claudius Lysias (1), il l'était de naissance. Nous n'avons aucun moyen de savoir dans quelles circonstances sa famille avait obtenu un privilège envié (2), qui indique, en tout cas, qu'elle était d'une condition sociale tout au moins moyenne. Ses parents devaient être des gens de métier, puisque Paul, ne voulant pas se faire entretenir par les communautés qu'il instruisait, a exercé la profession de *fabricant de tentes* (3) ; mais ils pouvaient avoir une certaine aisance. Ils avaient gardé des relations en Palestine ; une sœur de Paul habitait Jérusalem, et le fils de cette sœur révèle au tribun le complot fomenté par les sicaires (4). Il est donc aisé de comprendre que Paul dise « avoir été élevé à Jérusalem aux pieds de Gamaliel » (5). *Élevé* n'implique pas qu'il ait fait ailleurs qu'à Tarse ses études élémentaires ; il est probable qu'il s'est rendu à Jérusalem vers quinze ans, quand il commençait à pou-

(1) XXII, 28.

(2) On a fait à ce sujet des conjectures qu'il est inutile de rapporter. Selon saint Jérôme (*In Philemonem*, 23), la famille de Paul était originaire de Giscala, en Galilée.

(3) σκηνοποιός ; σκήνή signifie en grec *baraque* aussi bien que tente ; mais, en Cilicie, on doit penser à la *tente*, et aux étoffes grossières en poil de chèvre avec lesquelles on la fabriquait. Cf. E. BAUMANN, *Saint Paul*, Paris, 1925, p. 54.

(4) *Actes*, XXIII, 16 et suiv.

(5) *Actes*, XXII, 3.

voir profiter de l'enseignement des rabbins, et qu'il a passé ses premières années dans sa ville natale, fort civilisée, située aux confins du monde hellénique et de la région syrienne, et fort accessible à la propagande des cultes orientaux. Il a reçu une éducation hellénique au moins en ce sens qu'il apprit le grec, qui est resté sa langue habituelle et qu'il possédait bien, sous la forme de ce dialecte vulgaire que l'on parlait alors dans tout l'Orient. Mais il parlait aussi araméen et il n'y a pas lieu de contester le témoignage des *Actes* qui le font s'adresser en leur langue aux Juifs qui l'avaient assailli dans le Temple (1). Que savait-il d'hébreu biblique ? Il cite toujours la Bible d'après les *Septante*, ce qu'exigeait sans doute la nature des lecteurs auxquels il s'adressait ; toutefois, s'il avait été un hébraïsant très compétent, on s'attendrait à le voir user de cette science au moins en certaines occasions.

La première circonstance où Paul apparaît à la lumière de l'histoire est le martyre d'Étienne (2). Selon les *Actes*, pendant la lapidation, il gardait les habits des témoins, et, sans se joindre aux lapidateurs, il les approuvait. Dans les jours qui suivirent, il devint persécuteur, et pénétrant dans les maisons des fidèles, fit arrêter hommes et femmes indistinctement. Averti qu'une petite communauté chrétienne s'était formée à Damas, il se fit donner par le grand-prêtre une commission à l'effet de prendre contre elle des mesures analogues à celles qu'il avait contribué à exécuter, à Jérusalem (3).

C'est sur la route de Damas que Paul s'est converti ; mais il n'a nulle part, dans ses *Épîtres*, raconté en détail cette conversion ; nous la connaissons par trois passages

(1) *Actes*, xxi, 40 ; le texte dit : τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ.

(2) *Actes*, vii, 58 ; viii, 1 ; il n'y a aucune raison de supprimer ces deux versets, à l'exemple de certains hypercritiques, et il n'est pas moins téméraire de soutenir que Paul n'a jamais pris part à la persécution en Judée, que c'est à Tarse qu'il a déployé son hostilité contre les premiers fidèles.

(3) *Actes*, viii, 3 ; ix, 1.

des *Actes* (1), qui présentent entre eux des variantes notables sur des points secondaires, mais s'accordent pour l'essentiel. Il est incontestable que Paul a eu une vision de Jésus-Christ — lui-même en témoigne (2) — et c'est cette vision qui a déterminé brusquement sa rupture avec son passé et son adhésion à une foi qu'il avait commencé par abhorrer. Sa conversion a bien eu pour lui le caractère d'un miracle ; mais la crise qui l'a renversé sur le chemin de Damas serait inintelligible, si elle n'avait été précédée d'un travail inconscient. Paul a dû partir sourdement agité d'inquiétudes qu'il ne s'avouait pas à lui-même. Ceux qui croient le plus fermement au miracle peuvent reconnaître que Dieu prépare d'abord le terrain pour une action surnaturelle. Ce que fut cette préparation dans l'âme de Paul, on l'imagine assez aisément quand on connaît sa nature ardente (3). Il n'a probablement jamais vu Jésus (4) ; mais ce qu'il savait de sa mort volontairement acceptée, de cette mort dont la considération a éveillé en lui, après la conversion, tout un monde de sentiments et d'idées profondes, devait le tourmenter, au moment où il se croyait tenu, en sa conscience de Pharisien, de poursuivre ses disciples comme des blasphémateurs et des sacrilèges. Le martyre d'Étienne, bien qu'il l'eût approuvé, a pu laisser en son esprit un respect involontaire pour un héroïsme incontestable, fût-il mal compris. Sans doute aussi n'avait-il pas trouvé — quoiqu'il s'imaginât le con-

(1) IX, 1-19 ; XXII, 1-16 ; XXVI, 12-20.

(2) *I Corinth.*, XV, 8.

(3) Son tempérament physique a pu y contribuer aussi. Le texte *Galates*, IV, 13, peut s'expliquer d'une maladie purement accidentelle ; mais il en est autrement du texte *II Corinth.*, XII, 7-9. Il faut, d'ailleurs, reconnaître qu'il est à peu près impossible de déterminer exactement quelle était l'infirmité dont se plaint Paul. Si l'on veut être au courant des hypothèses faites à ce sujet, qu'on voie GOGUEL, tome IV, p. 128 et suiv.

(4) Cf. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, et TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'Apôtre Paul*, Paris, 1921.

traire — dans l'observance de la Loi, la satisfaction entière des besoins religieux intenses qui bouillonnaient en lui. Sans doute il partageait l'aspiration de son siècle vers un Sauveur ; il cherchait une doctrine de salut, et il était prêt à tendre les bras vers celui qui l'incarnerait. Il n'est pas besoin de supposer qu'il ait été initié à aucun mystère ni même qu'aucun de ces mystères, — que nous connaissons du reste si mal, au premier siècle de notre ère — ait attiré particulièrement son attention. Il était un fils de son temps, et cela suffit.

La conversion de Paul est postérieure de peu au martyre d'Étienne ; les années qui l'ont suivie nous sont très mal connues. Ce que nous apprend l'*Épître aux Galates* est bien sommaire ; le témoignage des *Actes* en diffère parfois et n'est pas au-dessus de tout soupçon. Paul nous dit (*Galates*, I, 13 et suiv.) qu'il a persécuté l'Église de Damas et s'est montré zélateur à l'extrême des traditions nationales ; ensuite que « Celui qui l'avait mis à part dès le ventre de sa mère et l'avait appelé par sa grâce, daigna révéler en lui son Fils » — ce qui exprime en termes généraux le fait de sa conversion ; enfin qu'aussitôt après « il ne s'attacha pas à la chair et au sang, et ne remonta pas à Jérusalem pour y retrouver ceux qui avaient été Apôtres avant lui, mais partit pour l'Arabie et retourna ensuite à Damas. » *Trois ans* après, il revint à Jérusalem pour « y connaître Céphas, et resta avec lui quinze jours » ; il ne vit « aucun autre des Apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur ». Il atteste solennellement devant Dieu que telle est la vérité. Les *Actes* (1) ne parlent pas du séjour en Arabie, font prêcher Saül dans les synagogues de Damas, aussitôt après qu'Ananie l'a baptisé, et rapportent ensuite le complot formé contre lui par les Juifs, ainsi que son évasion. Cette évasion est racontée dans des termes analogues à ceux de Paul dans la *IIe Épître aux Corinthiens* (XI, 33) ; excepté que Paul

(1) IX, 19 et suiv.

désigne Arétas, l'ethnarque, comme celui qui voulait s'emparer de lui (1). « Lorsque de nombreux jours se furent passés », Paul, selon les *Actes*, se rend à Jérusalem, essaie de s'approcher des disciples, qui le repoussent d'abord, a besoin que Barnabé intervienne pour recevoir un meilleur accueil, raconte aux Apôtres sa vision, sa prédication à Damas, et, dès lors, « va et vient » avec eux, prêche comme eux, discute avec les Hellénistes, jusqu'à ce que, le sentant menacé, les frères l'envoient à Césarée et, de là, à Tarse.

Les principales divergences entre l'*Épître aux Galates* et les *Actes* s'expliquent parce que Paul cherche à grandir autant que possible son indépendance à l'égard des *Apôtres*, tandis que l'auteur des *Actes* le met le plus possible en relation avec eux. La vérité est sans doute plus proche de ce que disent les *Actes* que de ce que prétend Paul lui-même. Il est inconcevable que Paul ait prêché le Christ sans avoir reçu un rudiment d'instruction, et sans s'être mis d'accord avec les chefs de l'Église de Jérusalem. Son témoignage a chance, au contraire, d'être le plus exact en ce qui concerne les faits matériels.

Paul, dans l'*Épître*, continue ainsi : « Après cela, j'allai dans la région de la Syrie et de la Cilicie. J'étais alors inconnu de visage aux Églises de Judée qui sont au Christ ; elles avaient seulement entendu dire que celui qui les poursuivait naguère prêchait maintenant la foi que naguère il persécutait, et ils glorifiaient le Seigneur en moi. Ensuite, après un intervalle de quatorze ans, je remontai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé, ayant aussi pris avec moi Tite. J'y remontai à la suite d'une

(1) Si Luc ne parle pas de l'Arabie, c'est peut-être simplement parce qu'elle est en dehors de son horizon, et que Paul, d'ailleurs, ne semble pas y avoir obtenu de résultats durables. L'expression que j'ai rendue par : *jours nombreux* est dans le texte : ἡμέραι ἱκαναί ; ἱκανός en grec classique signifie : *suffisant*, mais a pris postérieurement un sens peu différent de πόλυς. L'expression des *Actes* est vague ; on ne devinerait pas, si Paul ne nous l'affirmait, qu'il s'agit d'un séjour de trois ans ; il n'y a pas, toutefois, de contradiction formelle.

révélation, et je leur exposai l'évangile que je prêche chez les Gentils ; je l'exposai aussi en particulier aux notables (1), ne voulant pas courir ou avoir couru en vain. Or, Tite, qui était avec moi, et qui était Grec, ne fut pas lui-même contraint de se faire circoncire, quoi que fissent (2) les faux frères qui s'étaient introduits parmi nous, pour espionner la liberté que nous avons en le Christ-Jésus, pour nous asservir ; nous ne leur avons pas cédé, même pour un moment ; nous ne nous sommes pas soumis à eux, afin que l'évangile demeure, quant à vous, en sa vérité. Pour les notables, que m'importe ce qu'ils pouvaient être ? Dieu ne fait pas acception de personne ; quant à moi, ils ne m'ont rien imposé en surplus, mais, au contraire, voyant que je suis accrédité à l'évangile du prépuce, comme Pierre à celui de la circoncision, celui qui a agi pour Pierre en vue de l'apostolat de la circoncision a agi de même pour moi en vue des Gentils, et, ayant reconnu la grâce qui m'a été donnée, Jacques et Céphas et Jean, ceux qui passaient pour être les colonnes, me donnèrent la main ainsi qu'à Barnabé en signe de communion, pour que nous fussions (attachés) aux Gentils, comme eux à la circoncision (nous recommandant seulement) de nous souvenir des pauvres, chose précisément que j'ai toujours mis du zèle à observer » (*Galates*, II, 1-10).

Les *Actes*, ici encore, diffèrent notablement de Paul. Comme Paul n'a indiqué que d'un mot son séjour en

(1) L'expression dont se sert Paul, οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, a un accent d'ironie.

(2) Cette phrase est, de toutes les phrases embarrassées de Paul (et il y en a beaucoup) la plus obscure. Je comprends très bien, pour ma part, que Renan n'ait pas cru pouvoir expliquer le membre de phrase διὰ δὲ autrement que par l'hypothèse d'un sous-entendu à la fin, et en admettant que *Tite* fut *circoncis*, ce qui ne me scandaliserait pas très gravement ; car Paul a été souvent *opportuniste*, malgré son tempérament de *radical*. Mais les mots οὐδὲ πρὸς ὥραν... excluent ici l'opportunisme. Il faut donc accepter l'interprétation générale, selon laquelle Tite ne fut pas circoncis.

Cilicie ou en Syrie, après son retour de Damas, et n'a donné aucun détail sur ce qu'il y a fait, on peut ne pas faire commencer la contradiction avec le verset 25 du chapitre XI, où Luc dit que Barnabé, dès que la parole du Christ se fut répandue à Antioche, alla à Tarse quérir Saül, que, selon Luc, les gens de Césarée y avaient expédié, après l'avoir reçu de ceux de Damas. Les *Actes* mentionnent ensuite la prédiction de la famine par Agabus et l'envoi, en cette prévision, d'un secours à l'Église de Jérusalem. La mission d'apporter cette offrande est confiée par l'Église d'Antioche à Barnabé et à Saül. Peut-on croire que Paul, dans l'*Épître aux Galates*, n'a pas jugé nécessaire de rappeler un voyage probablement rapide, qui n'avait, en tout cas, nullement servi à son instruction et ne pouvait lui être objecté pour contester son indépendance ? Ce n'est pas impossible, mais on aurait cependant le droit d'en être surpris ; car de toutes façons, l'apport de la collecte donnait une signification assez claire à ce voyage. Je répugne pour ma part très fortement à supposer que le « rédacteur des *Actes* » a volontairement dédoublé le second voyage de Paul à Jérusalem ; mais je n'ai qu'une médiocre confiance dans l'historicité du verset 30 du chapitre XI. Il y a lieu plutôt de faire crédit à Paul, quand il affirme être revenu pour la seconde fois à Jérusalem quatorze années après la visite qu'il y fit, au retour de Damas (1).

C'est en traitant des *Actes* qu'il conviendra le mieux d'examiner les obscurités relatives à la conférence de Jérusalem. Il y a d'assez sérieuses difficultés à admettre que le décret apostolique, dans les termes précis qu'il revêt chez Luc, ait été rendu en cette occasion ; il est notamment assez singulier que les gens de Jérusalem ne l'objectent pas à Paul, lors de son troisième voyage, et le conflit qui éclata entre Pierre et Paul à Antioche est

(1) C'est le seul sens raisonnable qu'admette le contexte ; il n'est pas naturel de comprendre : *quatorze ans après ma conversion*.

assez surprenant, si un accord aussi formel avait été, auparavant, solennellement conclu. Il n'est cependant pas impossible que cet accord, comme tant d'autres, ait été interprété assez différemment par les deux parties, en sorte que Pierre, lorsqu'il changea de terrain, et, après avoir quitté Jérusalem, se trouva, à Antioche, sur les terres de Paul, ait pu, en présence de Juifs rigoristes venus plus tard le rejoindre, être placé dans la position fausse où le montre le récit de Paul.

Ce récit de Paul est le suivant : « Lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était condamné (1). En effet, avant que fussent venus quelques envoyés de Jacques, il mangeait avec les Gentils ; après leur arrivée, il se retira et se tint à part, craignant ceux de la circoncision ; et s'associèrent à lui les autres Juifs, de sorte que Barnabé fut entraîné à la même hypocrisie. Mais lorsque je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas, en présence de tous : « Si toi, qui es juif, tu vis comme les Gentils, et non à la juive, comment peux-tu forcer les Gentils à judaïser ? ...etc. (2). » On ne peut douter de la réalité du débat, et il est peu vraisemblable que Paul en ait exagéré la véhémence, puisque l'auteur des *Actes* — c'est une de ses lacunes les plus graves — a préféré le passer sous silence, plutôt que l'atténuer, comme il a atténué les difficultés qui se sont élevées à la conférence de Jérusalem. La date en est ignorée ; il ne peut être très postérieur à la conférence elle-même.

Jusqu'à présent, l'*Épître aux Galates* nous a fourni une histoire abrégée de la vie de Paul depuis sa conversion, et nous nous sommes bornés à l'utiliser, en y comparant le récit des *Actes*. A partir du moment où nous sommes parvenus, les écrits de Paul ne nous livrent plus que des faits isolés. Pour obtenir un cadre où les situer, il faut

(1) C'est-à-dire : la contradiction même qu'impliquait sa conduite le condamnait.

(2) Je citerai ailleurs le texte de ce morceau si curieux.

recourir aux *Actes*, dont le témoignage n'est certainement pas un guide tout à fait sûr, quoiqu'il soit peu probable que leur auteur ait commis les erreurs énormes que lui prêtent ceux qui bouleversent entièrement la suite des missions de Paul qu'il nous présente, et qu'il le soit aussi peu qu'un remanieur de Luc ait imaginé des faux aussi hardis. En règle générale, nous croirons prudent de les suivre, en les contrôlant toutefois, quand la chose sera possible, par le témoignage de saint Paul ; car nous ne pouvons avoir une confiance illimitée dans une histoire aussi librement composée.

Revenons pour le moment en arrière. Paul n'avait rien à dire, dans l'*Épître aux Galates*, vu le sujet qu'il traitait, sur son activité pendant les quatorze ans qui séparent le premier voyage à Jérusalem du second. Il s'est donc borné à mentionner qu'après le premier voyage il alla en Syrie et Cilicie ; les *Actes*, abrégeant, l'envoient directement à Tarse, où Barnabé vient le prendre pour qu'il contribue à l'organisation de l'église d'Antioche ; ils lui prêtent ensuite ce voyage à Jérusalem, avec Barnabé, qui, s'il est réel, doit se placer entre la première et la seconde des deux visites que Paul mentionne seules. On peut même préciser, en disant que ce voyage, si l'on accepte le témoignage de Luc, se place en 43/44 ; car, entre la mention du départ de Saül et de Barnabé et celle de leur retour, Luc raconte la mort de Jacques et la persécution d'Hérode, qui sont de 44 après Jésus-Christ. Nous aurions ici un synchronisme utile, si le désaccord entre Paul et les *Actes* ne rendait très douteuse l'historicité de ce voyage.

Quoiqu'il en soit, Luc place ensuite la première mission de saint Paul, mission accomplie avec Barnabé, non pas comme une entreprise personnelle, mais au nom de l'église d'Antioche tout entière, qui, inspirée par l'Esprit, la leur confie (1). Les deux missionnaires sont accom-

(1) Ch. XIII.

pagnés d'abord de Jean-Marc et prêchent dans l'île de Chypre, à Salamine et à Paphos, où ils sont bien accueillis par le proconsul Sergius Paullus ; quand ils s'embarquent pour la Pamphylie, Jean-Marc les abandonne. Barnabé et Paul — c'est à partir de ce moment que l'auteur des *Actes* substitue au nom de Saül celui de Paul (1) — passent à Pergé, à Antioche de Pisidie, Iconium, Derbé, Lystres, où les Lycaoniens les prennent pour Zeus et Hermès, et reviennent par la même route à Attalie, d'où ils retournent à Antioche sur l'Oronte.

Après cette mission, a lieu le voyage de Paul à Jérusalem qui est le second, selon l'*Épître aux Galates*, le troisième selon les *Actes*. Nous ne connaissons que par ces derniers, et très brièvement, l'action bienfaisante exercée par Jude et Silas, envoyés par l'Église de Jérusalem, et le séjour de quelque durée de Paul et Barnabé à Antioche, où ils forment le projet d'une seconde grande mission.

Mais Paul et Barnabé se séparent, après une dispute au sujet de Jean-Marc ; Paul se refuse à reprendre, comme le désirait Barnabé, un compagnon qui l'a abandonné une première fois ; il le remplace par Silas, traverse avec Silas la Syrie et la Cilicie, en réconfortant les Églises ; repasse à Derbé et à Lystres, où il s'adjoint un de ses plus fidèles disciples, Timothée, fils d'un Grec et d'une Juive, qu'il fait circoncire « à cause des Juifs qui étaient dans la région », donnant ainsi un exemple d'accommodation qu'il est toujours bon de rappeler à ceux qui ne savent se le représenter que raidi dans une intransigeance entêtée (2). Les deux missionnaires parcourent

(1) On a pensé souvent que c'est en l'honneur de Sergius Paullus que Saül changea son nom hébreu pour celui de Paul. Mais les exemples de doubles noms sont si fréquents à cette époque chez les citoyens romains d'origine étrangère, qu'il se peut très bien que l'apôtre se soit appelé Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος depuis l'origine.

(2) Il faut noter que le cas de Timothée diffère de celui de Tite ; Tite est un pur Hellène ; Timothée a une juive pour mère.

ensuite la Phrygie et la Galatie, sans que l'auteur des *Actes* nous renseigne sur les résultats de leur passage ; l'*Esprit* les empêche de prêcher en *Asie*, c'est-à-dire sans doute dans la *province romaine* qui portait ce nom spécialement. De Galatie ils vont en Mysie, songent à entrer en Bithynie ; mais l'Esprit les arrête encore. Paul conçoit alors une inspiration hardie. Au cours d'une de ces nuits où l'on peut croire que son esprit était enfiévré par le peu de succès de ses dernières tentatives, il eut la vision d'un Macédonien qui l'appelait. La vision eut lieu à Troas, et c'est alors que Luc, sans nous dire comment il avait connu Paul et s'était attaché à lui, se dénonce pour la première fois comme son compagnon, en employant dans son récit le pronom *nous* : « Aussitôt, nous cherchâmes à entrer en Macédoine, concluant que Dieu nous avait invités à évangéliser les habitants (1). »

Mettant à la voile à Troas, Paul passe en vue de Samothrace, traverse le port de Néa-Polis (aujourd'hui Cavalla), et arrive à Philippes, la première grande ville grecque que l'on rencontrait sur la voie Egnatia. Il y crée l'une des trois principales églises qu'il ait fondées sur le sol grec, et y convertit une riche marchande de pourpre, Lydia. L'aventure de la pythonisse qu'il exorcise cause une sorte d'émeute, suivie de l'arrestation de Paul et de Silas. Le tremblement de terre qui survient dans la nuit est raconté par Luc avec des détails dont il est à peine besoin de noter l'invraisemblance. Il reste de son récit que Paul se décida à faire appel à la qualité de citoyen romain, qu'il n'a jamais invoquée qu'à la dernière extrémité, si l'on peut se fier au témoignage des *Actes* ; il fut alors relâché, à condition de quitter la ville avec son escorte.

Traversant seulement Amphipolis et Apollonie, Paul alla fonder la seconde de ses grandes églises helléniques à Thessalonique. Il y convertit *quelques Juifs* et *beau-*

(1) *Actes*, XVI, 10.

coup de ces Hellènes qu'on appelait les craignant-Dieu. Une émeute soulevée par les Juifs l'oblige à fuir de nuit, et des amis dévoués le conduisent à Bérée, où les membres de la synagogue se montrent « plus généreux » que ceux de Thessalonique. Mais des Juifs thessaloniciens viennent bientôt troubler la paix ; laissant sur place Silas et Timothée, Paul se rend à Athènes, et y prononce son discours à l'Aréopage (1).

Paul, à Athènes, échoue ; à peine a-t-il converti quelques personnes. Une meilleure chance l'attend à Corinthe, dans l'opulente métropole de la province d'Achaïe ; le christianisme primitif a formé ses premiers noyaux dans les grandes cités commerçantes et populeuses. A Corinthe, Paul rencontre Aquila et Priscille, chassés d'Italie par un décret de Claude. Il y demeure un an et demi ; il s'en éloigne un certain temps après (2) la scène fameuse de la plainte portée par les Juifs au tribunal de Gallion. C'est ici le lieu d'utiliser les maigres renseignements historiques qui nous permettent au moins d'établir un jalon dans la chronologie de la vie de Paul.

Paul Orose, au livre VII de son *Histoire*, fixe à la neuvième année du règne de Claude l'expulsion des Juifs de Rome par l'empereur. D'autre part, une inscription de Delphes, publiée par M. Émile Bourguet (3) détermine approximativement la date du proconsulat de Gallion. Gallion était certainement en fonction au printemps de 52 ; il reste incertain s'il venait d'y entrer, ou s'il était au terme de son mandat ; dans la première hypothèse, qui s'accorde peut-être mieux avec la rencontre

(1) *Actes*, XVI, 11-XVII.

(2) *Actes*, XVIII.

(3) Dans sa thèse latine : *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis capita duo*, Montpellier, 1917. Cf. BABUT, *Revue d'histoire et littérature religieuses*, 1911, p. 139 ; BRASSAC, *Revue biblique*, 1913, p. 207 ; GOGUEL, p. 101 et suiv. ; et JACQUIER, dans sa toute récente édition des *Actes*, au chapitre XVIII.

que fit Paul d'Aquila et de Priscille, le séjour à Corinthe serait de 50-51 ; dans la seconde, de 51-52.

Revenant en arrière, il nous faut alors estimer le temps qui a pu être nécessaire à Paul pour accomplir son trajet d'Antioche en Achaïe. On peut croire vraisemblable, avec Renan (1), que ce temps n'a guère été moins long que le séjour à Corinthe. Paul serait donc parti d'Antioche au cours de l'année 48 ou au cours de l'année 49. Le voyage à Jérusalem. pendant lequel fut discuté le différend entre Paul et les judaïsants, serait de fin 47 ou fin 48 ; la première mission, de 45 environ; le premier voyage à Jérusalem, après la conversion, antérieur de quatorze ans au second, de 33 ou 34 ; la conversion, antérieure elle-même de trois ans au premier voyage, de 30 ou 31, ce qui peut se concilier avec la date de la mort de Jésus, si, comme on le croit généralement, la date de sa naissance doit être reportée avant notre ère, et si, comme il est probable, le martyre d'Étienne et l'envoi de Paul à Damas ne furent pas eux-mêmes très postérieurs à la mort de Jésus (2). A propos de l'exécution d'Étienne les *Actes* qualifient Paul de νεανίας ; il pouvait donc avoir de 20 à 25 ans, ce qui placerait sa naissance entre 5 et 10 après Jésus-Christ.

Ayant terminé brillamment cette seconde mission assez mal commencée, Paul retourna en Syrie. Il partit de Cenchrées, port de Corinthe, avec Priscille et Aquila (3),

(1) *Saint Paul*, p. 269 ; Renan estime à trois ans la durée totale de la seconde mission.

(2) Je n'ai voulu me servir d'aucune autre donnée que de celle qui provient d'un document authentique : la lettre de Claude à Gallion. Mon calcul suppose que les 14 ans d'intervalle, dont parle Paul, ont pour termes opposés le premier et le second voyage, non la conversion et le second voyage ; c'est, je l'ai dit déjà, le seul sens que favorise le contexte. Il reste approximatif ; car les nombres *trois ans*, *quatorze ans* peuvent être des chiffres ronds. Si l'on veut voir à quel point diffèrent les hypothèses, même depuis que l'inscription de Delphes a fourni un repère, qu'on lise le tableau comparatif des systèmes les plus récents dressé par Jacquier, *Actes des Apôtres*, p. ccɪv.

(3) La phrase relative à ce départ (xviii, 18) est très discutée ;

et se rendit à Éphèse, où il prit contact avec la synagogue, mais ne demeura que peu de temps. Il était pressé de revenir à Césarée, et de là à Antioche, où il séjourna quelque temps (*Actes*, XVIII, 23). Il alla ensuite inspecter les Églises de Galatie et de Phrygie : c'est seulement de cette façon indirecte que l'auteur des *Actes* nous apprend qu'il y en avait fondé. Vient alors l'épisode, si instructif et si énigmatique (1), de l'Alexandrin Apollos.

Le chapitre XIX dit très vaguement que, tandis qu'Apollos était à Corinthe, Paul parcourut les *régions orientales* et aboutit à Éphèse, où il trouva ces douze disciples qui, comme Apollos, ignoraient l'Esprit. Le séjour de Paul à Éphèse dura deux ans et trois mois.

Le récit de l'auteur des *Actes* sur la fin de ce séjour n'est pas d'une clarté parfaite. Paul se propose de retourner en Europe, puis, de là, à Jérusalem, et il envoie en Macédoine Timothée et Éraste. Lui-même, cependant, reste *en Asie*, étendant sans doute sa propagande aux alentours d'Éphèse. L'émeute suscitée par les orfèvres l'oblige à fuir ; il exécute alors son voyage en Macédoine et en Achaïe, où il reste trois mois. Redoutant, au moment où il veut rentrer en Syrie, les manœuvres des Juifs (*Actes*, XX, 3), il renonce à ce trajet par mer, et se met en route par la Macédoine, accompagné par un

est-ce Paul ou Aquila *qui a fait un vœu* ? Je crois que c'est Aquila, non que les mots Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας ne puissent être considérés comme une parenthèse et que l'on ne puisse rapporter κειράμενος à Paul ; mais il faut noter que Luc, qui, au verset 2, nommait tout naturellement le mari avant la femme, adopte ici l'ordre inverse, sans doute pour pouvoir rattacher plus aisément κειράμενος à Ἀκύλας ; du reste, si le vœu était de Paul et avait quelque rapport avec l'affaire des Nazirs, Luc l'aurait signalé.

(1) Instructif, parce que seul il nous fait connaître la propagation du christianisme jusqu'à Alexandrie, et l'existence de chrétiens qui ne connaissent que le baptême de Jean, c'est-à-dire un baptême non accompagné du don de l'Esprit. Cela ne veut pas dire qu'ils ignorent Jésus et son enseignement ; ce qu'ils ignorent, ainsi qu'Apollos, c'est ce que le récit de l'auteur des *Actes*, en son commencement, a de nouveau : la *Pentecôte*, etc.

groupe de Macédoniens et quelques autres. Ces disciples, prenant l'avance, arrivent avant lui à Troas. Lui-même, avec Luc qu'il a retrouvé à Philippes, après la fête des Azymes, les rejoint cinq jours après. Tout ce monde demeure sept jours à Troas, puis un groupe dont fait partie Luc part cette fois le premier, par mer, tandis que Paul gagne Assos par voie de terre. On navigue ensuite de compagnie par Mytilène, Chios, Samos, Milet. Parti de Macédoine à Pâques, Paul désirait être à Jérusalem pour la Pentecôte.

A Milet, il convoque les presbytres d'Éphèse (1), et leur adresse des instructions qui ressemblent fort à des adieux. Le voyage recommence par mer, avec pour étapes Cos, Rhodes, Patara, Tyr, où l'on reste sept jours, et où Paul est prévenu qu'il y a danger pour lui à pousser jusqu'à Jérusalem. Un peu plus loin, à Ptolémaïs, on s'arrête un jour, et à Césarée, où l'on est reçu par l'Évangéliste Philippe et ses quatre filles, le prophète Agabus signifie à l'Apôtre, par un geste symbolique imité des anciens voyants d'Israël, qu'il sera jeté en prison. Paul, qui ne se dissimulait pas lui-même le péril, se déclare prêt à tout subir pour le nom de Jésus.

De Césarée, Paul se dirige donc vers la ville sainte. Quel était le but de ce voyage, poursuivi avec tant d'obstination, malgré ceux qui essayaient de l'empêcher ? D'abord de remettre à l'Église de Jérusalem le produit d'une collecte, pour laquelle les *Épîtres* de Paul montrent qu'il avait dépensé un grand zèle, et dont l'auteur des *Actes* parle moins volontiers (2). Mais le récit laisse entrevoir qu'il entendait aussi se défendre contre les accusations que les judaïsants intransigeants ne se lassaient pas de porter contre lui. En effet, son premier soin, dès son arrivée, est d'exposer « à Jacques et à tous les

(1) Il n'est pas surprenant qu'après l'émeute d'Éphèse, il évite d'y retourner.

(2) Ce qui est à noter, sans qu'il faille tirer de ce fait toutes les conséquences qu'en tire, par exemple, M. Loisy.

presbytres, en détail, ce que Dieu avait fait parmi les Gentils par son ministère (1) ». Or, ceux-ci, au témoignage des *Actes* dont l'auteur est expert à estomper les contours, « glorifient Dieu »; mais ils n'en invitent pas moins Paul à prendre une mesure que Luc, quoi qu'on en ait dit, explique de façon très intelligible, du moins quant à son objet ; car les procédés d'exécution — qu'il suppose connus de ses lecteurs — sont tout à fait obscurs pour nous. Il s'agit de rassurer les chrétiens judaïsants, qui sans cesse entendent dire par les pèlerins venus à Jérusalem que « Paul enseigne à tous les Juifs établis parmi les Gentils l'apostasie de Moïse, en leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas observer les coutumes ». Comment les apaiser, sinon en leur donnant une preuve matérielle que Paul « observe lui-même les coutumes ? » Comment Paul donnerait-il cette preuve sans courir un risque, celui de signaler sa présence à des ennemis plus dangereux encore que les chrétiens judaïsants, aux Juifs, ennemis mortels des chrétiens ? Paul s'expose à un double danger : celui de ne pas convaincre, quoi qu'il fasse, les chrétiens judaïsants, et celui d'être contraint, pour tenter la meilleure chance de les convaincre, de s'exposer à la fureur des Juifs orthodoxes. Cela explique son angoisse et celle de ses amis ; cela explique aussi les événements qui vont suivre.

L'épreuve imposée à Paul et acceptée par lui, dans cet esprit de conciliation dont il a témoigné plus d'une fois, avec une sagesse d'autant plus méritoire qu'elle était plus contraire à son tempérament, consistait à s'associer au vœu de quatre nazirs, et à payer les frais des rites qui devaient marquer l'achèvement de ce vœu (2). Pour cela, il est obligé d'entrer dans le temple, et de faire une déclaration aux autorités qui l'administrent. Ces pre-

(1) xxi, 18-19.

(2) Nous ignorons presque tout du *nazirat*. Ce que nous apprend Josèphe (*Guerre jud.*, 11, 15 ; *Antiquit.*, xix, 6) est fort maigre.

mières démarches s'accomplissent sans difficulté, mais, au moment où l'épreuve, qui avait duré sept jours, va prendre fin, des Juifs d'Éphèse, de cette ville où avait eu lieu l'émeute de Démétrius, où Paul nous dit « avoir combattu contre les bêtes » (1), et où il n'a pas osé reparaître naguère, le reconnaissent dans le temple, et provoquent aussitôt un tumulte, en alléguant — sans preuve — que Paul y avait introduit un Gentil, Trophime. Tout ce que nous savons par le Nouveau Testament ou par Josèphe de l'état d'esprit des Juifs de Jérusalem dans la période qui a précédé la prise et la destruction de la ville, nous permet de concevoir aisément quelle furieuse émotion dut s'emparer de ces fanatiques (2). Rien d'étrange, quoi qu'on en dise, dans la manière dont elle se manifeste. Les Juifs chassent Paul hors du temple, et les autorités font fermer les portes. Le tribun est prévenu, arrive à temps pour arracher Paul à ceux qui le frappent, lui fait mettre les menottes, et commence à l'interroger. Pendant ce temps, le tumulte continue, si confus et si violent que le tribun commande d'emmener Paul au poste. Quand Paul arrive aux degrés (3), la foule bouscule si fortement l'escorte qu'il « est en quelque sorte porté par les soldats ». Quand on est devant le poste, Paul, qui se sent sauvé, demande l'autorisation de dire un mot ; un court dialogue — que Luc a restitué librement (4) — s'engage entre lui et le tribun, et il déclare sa nationalité. Il demande et obtient la permission de parler au peuple.

Tout ce récit, malgré quelques difficultés de détail, est si vivant qu'il donne l'impression de provenir, en der-

(1) Expression sans doute métaphorique. Nous ne savons pas plus ce qu'elle vise que nous ne connaissons tant d'autres épreuves énumérées par Paul dans le fameux morceau *II Corinth.*, xi, 23 et suiv.

(2) « Tout est bouleversé dans Jérusalem », disent les *Actes* (xxi, 31).

(3) Ce sont les degrés de la *tour Antonia.*

(4) Car, pas plus que le grand discours qui suit, il n'a pu être noté, dans un tel tumulte.

nière analyse, d'un témoin oculaire. Certes, dans cette confusion, le discours de Paul n'a pu être textuellement recueilli. Luc l'a refait, comme il a refait le discours à l'Aréopage et tant d'autres, avec beaucoup d'habileté. Il a voulu qu'il nous représentât ce qu'avait pu être une *apologie* de Paul devant des Juifs, comme le discours à l'Aréopage est destiné à nous faire comprendre ce que pouvait être sa prédication aux Gentils. Il n'est pas bien sûr que Paul ait été interrompu au moment où il raconte qu'il a eu une vision dans le temple, et que Jésus lui a dit : « Va, je t'envoie aux Gentils. » Mais il est sûr que c'est là ce qui aurait provoqué plus que tout, dans un discours réel, la fureur des Juifs.

Paul, ainsi qu'il en a coutume, ne révèle qu'au moment où l'on va le flageller son titre de citoyen romain. Est-il impossible de concevoir que le tribun le lendemain ait provoqué une séance du sanhédrin, pour un premier interrogatoire de Paul ? En tout cas, il est tout à fait arbitraire de considérer comme une pure invention le complot des sicaires, qui est si bien en harmonie avec tout ce que l'histoire nous apprend du fanatisme juif. Que, pour traverser la Judée, toujours frémissante sous la domination romaine, le tribun ait jugé prudent de donner à Paul une forte escorte, c'est encore conforme à toutes les vraisemblances. La *Lettre* de Claudius Lysias est, selon toute probabilité, de la composition de Luc, mais représente assez bien ce que le tribun a pu écrire.

La séance à Césarée, où le grand-prêtre, par l'organe de l'orateur Tertullus, accuse Paul devant Félix, correspond certainement à une réalité ; la défense de Paul, ainsi que le discours de Tertullus, doivent être jugés dans le même esprit que la *Lettre* de Lysias. Il n'y a rien de plus naturel que la curiosité de la Juive Drusilla, femme de Félix, et de Félix lui-même, ni, d'après tout ce que nous savons de ce dernier, que l'espoir conçu par lui de tirer profit de la libération de Paul, en la mettant à prix.

Nous arrivons au second moment où il convient de chercher un point de repère chronologique. Le remplacement de Félix par Festus est daté dans la *Chronique* d'Eusèbe (1). La date donnée dans la recension arménienne est la quatorzième année de Claude, qui correspond à 54 ; elle paraît erronée, puisqu'Eusèbe lui-même, dans son *Histoire* (II, 22, 1), dit que Festus fut donné pour successeur à Félix *par Néron*. Dans l'adaptation de la *Chronique* par saint Jérôme, la date donnée (2) est la seconde année de Néron, qui va du 13 octobre 55 au 13 octobre 56. Si cette date est exacte, la captivité de Paul à Césarée ayant duré deux ans, son arrestation à Jérusalem serait de 53/54. Il y aurait alors lieu, dans l'incertitude qui subsiste sur l'entrée en fonction de Gallion, de préférer, jusqu'à plus ample informé, la date la plus ancienne ; car si Paul n'avait quitté Corinthe qu'au commencement de 52, il deviendrait assez difficile de placer entre ce départ et son arrestation tous les événements intermédiaires.

Les derniers chapitres des *Actes* mentionnent que Festus essaya d'abord de décider Paul à se laisser reconduire à Jérusalem pour y être jugé par le sanhédrin. Il est singulièrement arbitraire de nier qu'un nouveau gouverneur, désireux de se débarrasser d'une affaire ennuyeuse qui lui avait été léguée par son prédécesseur, ait essayé ce moyen, quoiqu'il n'eût pas grande chance de succès. L'idée de présenter ce captif gênant à Agrippa et à Bérénice n'est pas non plus bien extraordinaire ; on

(1) Edition Schœne, p. 152.

(2) Il y a contre la date d'Eusèbe une objection ; c'est que Tacite (*Annales*, XIII, 14-15) dit que Pallas, frère de Félix, tomba en disgrâce en février 55, et que Josèphe (*Antiquit.*, xx, 8-9) dit que Félix, *après son rappel*, obtint son pardon de Néron, par l'influence de Pallas. Sur ces difficultés, cf. Harnack, *Chronologie*, I, 233 et suiv. ; et Goguel, p. 107 et suiv. Il faut avouer que, même en reculant autant qu'on peut le proconsulat de Gallion en un sens, et, en sens inverse, le rappel de Félix, l'intervalle entre les deux termes reste court pour tout ce qui le remplit.

devrait plutôt s'étonner que Festus ne l'eût pas eue. Finalement Paul fait appel à César ; il est envoyé à Rome, et pendant deux ans il y demeure dans les conditions que les Romains appelaient la *custodia libera*, « aux arrêts » dans un logement particulier, mais libre de recevoir qui lui plaît, et prêchant sa foi. C'est sur ces mots, on le sait, que l'auteur des *Actes* termine brusquement son récit.

Si Eusèbe nous a donné exactement la date du rappel de Félix, nous pouvons donc suivre exactement la trace de Paul jusqu'en 57/58. La date de sa mort est extrêmement difficile à fixer (1). A-t-il été martyrisé au terme des deux ans de sa captivité à Rome, et est-ce pour cela que Luc a clos son récit d'une manière si surprenante ? A-t-il au contraire été remis en liberté, et n'a-t-il été condamné que plus tard, après une seconde captivité ?

« Je désire depuis longtemps aller chez vous, pour aller de là en Espagne », avait dit Paul aux Romains (2), dans l'admirable lettre qu'il leur avait écrite. Lorsqu'à la fin du Ier siècle, Clément, écrivant aux Corinthiens au nom de l'Église romaine, leur dit que Paul « étant allé jusqu'au terme du couchant, et ayant témoigné devant les magistrats, finit ainsi sa vie » (3), l'explication la plus naturelle de ces mots est que le *terme du couchant* désigne l'Espagne. Le *Canon de Muratori* (4) paraît connaître la même tradition, quand il dit que Luc dans les *Actes* n'a rapporté que ce qu'il a vu, et que c'est pourquoi il n'a parlé ni de la passion de Pierre, ni du départ de Paul pour l'Espagne. On a pu arguer du ton de confiance que semble respirer parfois l'*Épître aux Philippiens* pour trouver de la vraisemblance à l'opinion que Paul vit se terminer heureusement pour lui sa première captivité. Enfin les *Épîtres* dites *Pastorales* ne se logent aisément

(1) Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 64.
(2) xv, 24 et 28.
(3) *I. Clem.*, 5, 7.
(4) Ligne 38.

dans une biographie de Paul que si l'on admet cette opinion.

Harnack, en particulier, l'a admise (1). Il est de ceux qui pensent que Paul, comme Pierre, périt en juillet 64, après l'incendie de Rome, sous Néron. Mais le témoignage sur lequel il s'appuie, celui de Clément (*ibid.*, VI), est fort loin de le prouver avec une clarté irréfutable. D'autre part l'authenticité des *Épîtres pastorales* est — on le verra plus bas — pour le moins douteuse. Une critique prudente ne se croira pas autorisée à nier la possibilité d'une seconde captivité, mais elle se gardera tout autant de considérer comme démontré que Paul, remis en liberté après deux ans de séjour à Rome, périt dans la persécution de Néron (2).

Eusèbe, dans la *Chronique*, place seulement en 68 la mort de Pierre et celle de Paul, mais il les mentionne toutes deux comme causées par la persécution de Néron, et le témoignage de Tacite (3) ne permet pas de douter que celle-ci ne soit de juillet 64.

Nous devons donc avouer qu'historiquement parlant nous ne savons rien sur les circonstances ni sur l'époque de la mort de Paul ; nous ignorons si elle fut contemporaine de celle de Pierre. « La tradition, qui oublia bientôt la multitude des martyrs de l'an 64, rapprocha les deux Apôtres, et voulut qu'ils fussent morts non seulement la même année, mais le même jour (4) ».

(1) Notamment, II, 24.
(2) *Chronologie*, I[1], p. 240 et suiv.
(3) *Annales*, XV, 38, 44, 52. Il se peut (cf. Harnack, *ib.*, p. 241) que l'erreur d'Eusèbe soit en relation avec la tradition du séjour de Pierre à Rome pendant vingt-cinq ans.
(4) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 64.

CHAPITRE II

ANALYSE, AUTHENTICITÉ ET DATE DES ÉPITRES DE SAINT PAUL

Saint Paul a écrit quatorze *Épîtres*, ou du moins il nous en est parvenu quatorze sous son nom, en ne tenant pas compte de l'*Ép. aux Hébreux*, sur l'origine de laquelle l'ancienne Église a varié. La critique moderne, précisément parce qu'elle a mis le témoignage de Paul au-dessus de tous les autres, parce que ses écrits sont dans le Nouveau Testament les seuls dont l'auteur apparaisse à la pleine lumière de l'histoire, s'est vue obligée d'examiner de très près les titres de ces *Épîtres* à l'authenticité. Elle a commencé par des excès manifestes, avec l'école de Tübingen. Baur ne reconnaissait plus comme provenant de Paul que les quatre grandes *Épîtres* : *Romains*, *Galates*, *I et II Corinthiens*. Nous sommes loin, Dieu merci ! de ces fantaisies. Le débat ne porte plus guère actuellement que sur l'*Ép. aux Éphésiens* et les *Épîtres à Tite et à Timothée*. Nous allons analyser successivement chaque Épître, en suivant l'ordre chronologique, qu'il est assez aisé d'établir ; nous examinerons aussi pour chacune l'authenticité et justifierons la date proposée.

1° LES DEUX ÉPITRES AUX THESSALONICIENS

Bibliographie. — Commentaires de : Wohlenberg (dans le Commentaire de Zahn), Leipzig, 1908 ; de E. von Dobschütz, dans celui de Meyer, 7e éd., Gœttingen, 1909 ; — de J.-E. Frame, Édimbourg, 1912 ; — de M. Dibelius (dans le Commentaire de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de F.-I.-M. Vosté, Paris, 1917

(en latin) ; — de Goguel, *Introduction*, tome IV, chapitre vii, Paris, 1925-6. — Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, tome I, 10e édition, Paris, 1925. — W. Wrede, *Die Echtheit des IIen Thessalonicherbriefs untersucht* (*Texte und Untersuchungen*, XXIV, 2, Leipzig, 1903). — J. Wrzol, *Die Echtheit des IIen Thessalonicherbriefs*, Fribourg-en-Brisgau, 1916. — W. Hadorn, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionreise des Paulus*, Gütersloh, 1919. — A. Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs*, Sitzungsberichte de l'Académie de Berlin, 1910.

Nous avons vu comment Paul, avec Silas, chassé de Philippes, s'était rendu à Thessalonique, la Salonique actuelle. Il y prêcha trois sabbats à la synagogue, et gagna quelques Juifs avec *une grande foule* d'Hellènes vénérant Dieu ; mais une émeute vint les assaillir à la porte de leur hôte Jason ; on les traîna devant les *politarques* ; ceux-ci ayant reçu satisfaction (1) de Jason et des autres (Thessaloniciens), ils furent remis en liberté. Toutefois ils crurent prudent de s'en aller de nuit à Bérée.

C'est pendant son séjour à Corinthe, non pas tout à fait au début, mais après que Silas et Timothée l'eurent rejoint (*Actes*, xviii, 5), que Paul écrivit à l'Église de Thessalonique sa première lettre, dont l'authenticité n'est aujourd'hui contestée par personne. Cette lettre est écrite par « Paul et ses deux compagnons Silvain et Timothée à l'Église des Thessaloniciens en Dieu le père et le Seigneur Jésus-Christ. Grâce à vous et paix ». Telle est la suscription, beaucoup plus brève et simple que dans nombre de lettres postérieures. Paul fait d'abord un éloge des chrétiens de Thessalonique, de leur foi, de leur charité, de leur espérance constante en « notre Seigneur Jésus-Christ devant Dieu notre père » ; ils sont un exemple pour tous les fidèles de Macédonie et d'Achaïe, que dis-je ? de tous pays. Ils se sont détournés des idoles — nous avons vu que, selon les *Actes*, la majorité était composée

(1) C'est un *latinisme*, qui signifie peut-être que les politarques ont été payés.

de Gentils — pour servir le Dieu vivant et véritable, et attendre son fils, venant des Cieux, ce fils qu'il a réveillé de chez les morts, Jésus qui nous délivre de la colère future (ch. I). C'est ensuite un rappel des épreuves subies par les missionnaires à Philippes, de leur prédication à Thessalonique, et du soin qu'ils ont pris de n'y être à charge à personne. Ils ont apporté à ceux qui constituent aujourd'hui l'Église non la parole des hommes, mais celle de Dieu ; et ces nouveaux chrétiens sont devenus les imitateurs des Églises de Judée ; ils ont souffert, de la part de leurs compatriotes, autant que celles-là de la part des Juifs, de ces Juifs qui auraient voulu empêcher Paul et ses compagnons de porter le salut aux Gentils, et qui précipitent ainsi la vengeance qui leur est réservée. Paul aurait voulu, plus d'une fois, aller les revoir ; il ne l'a pas pu. Ils seront sa gloire auprès de Jésus-Christ quand il reparaîtra. A sa place, demeurant seul (1) à Athènes, il leur a envoyé Timothée pour les réconforter. Timothée revenu lui a rendu d'eux bon témoignage, et il prie Dieu et le Seigneur Jésus de développer encore leurs progrès dans la foi (ch. III).

Ces effusions remplissent la moitié de la lettre ; la seconde contient des instructions : d'abord la recommandation de garder la chasteté, recommandation si nécessaire parmi ces Gentils « qui ne connaissent pas Dieu » (2). Quant à la fraternité, Paul sait que les Thessaloniciens obéissent au précepte de s'aimer les uns les autres et n'ont pas besoin qu'on le leur rappelle. Il ne croit pas inutile, au contraire, de les inviter au travail : il veut qu'ils sachent ainsi se faire respecter de ceux qui sont hors de l'Église. Vient ensuite le morceau qui paraît le principal objet de la lettre (3). Il s'agit de l'inquiétude qui s'est

(1) Ou seul avec Silas. Mais, malgré le pluriel, malgré le titre de la suscription, il semble bien qu'on n'entende plus ici que Paul.

(2) Le verset 6 est obscur ; mais le verset 7 montre qu'il s'agit encore de la chasteté, non de l'avarice.

(3) IV, 13 et suiv.

éveillée dans l'esprit des Thessaloniciens, au sujet de ceux qui parmi eux sont morts, depuis le départ de Paul. « Ne vous chagrinez pas, comme les autres qui n'ont pas d'espérance; car, si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, pareillement Dieu, par le moyen de Jésus, emmènera avec lui ceux qui se sont endormis. Car nous vous disons ceci en la parole du Seigneur : nous, les vivants qui subsistons jusqu'à la venue du Seigneur, nous n'irons pas plus vite que ceux qui se sont endormis ; le Seigneur lui-même descendra du ciel au signal donné, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, et ceux qui sont morts en Christ ressusciteront d'abord, puis nous, les vivants qui subsistons, en même temps qu'eux, nous serons ravis dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, à travers les airs ; et ainsi de toutes façons nous serons avec le Seigneur ». Curieux témoignage de l'espoir passionné avec lequel la première génération chrétienne attendait, comme un événement imminent, le retour du Sauveur et la fin de ce monde ! Mais déjà de hauts esprits comme celui de Paul, pour tant qu'il semble, dans le morceau que nous venons de citer, partager cette opinion, sentaient la nécessité d'en modérer l'impatience ; nécessité dont témoignent aussi les paroles que les Évangélistes ont mises dans la bouche même du Seigneur et que Paul ici manifestement rappelle. « Le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit ». Veillons et jeûnons, revêtons la cuirasse de la foi, et de la charité ; ayons pour casque l'espérance du salut. Jésus-Christ est mort pour nous ; redites-le les uns aux autres (1).

La fin de la lettre indique clairement que Paul donnait une organisation régulière aux Églises qu'il fondait ; elle incite les Thessaloniciens à écouter « ceux qui les président » (2). L'appel à la charité, à la joie, à la prière, à l'action de grâces, l'invitation « à ne pas éteindre l'Es-

(1) v, 1-11.
(2) *Ib.*, 12.

prit, à ne pas ruiner les prophéties », avec le conseil cependant de savoir distinguer en ces matières le bon du mauvais, une prière au Dieu de paix terminent la lettre proprement dite. Une sorte de post-scriptum demande des prières pour les auteurs et prescrit de la faire lire à tous les frères. Une doxologie très simple termine le tout : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ avec vous ! »

La seconde épître aux Thessaloniciens a beaucoup plus occupé la critique que la première ; l'authenticité en est aujourd'hui assez sérieusement contestée : on discute, quand on la juge authentique, si l'ordre qui lui est assigné par rapport à l'autre est bien conforme à la réalité.

La suscription de la seconde lettre est pareille à celle de la première, avec un peu plus de développement : « Paul, Silvain et Timothée à l'Église de Thessalonique, en Dieu notre père et en le Seigneur Jésus-Christ. Grâce à vous et paix de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ ». La première partie et la dernière sont pleines d'effusions et de recommandations analogues à celles de la précédente, avec quelques différences. Il est reparlé des épreuves de l'Église, et il en est parlé au présent, non au passé, comme dans la première lettre. Entre l'introduction (ch. I) et le développement final (II, 13 et III), se trouve un morceau relatif à l'imminence de la parousie ; ce morceau est, comme celui auquel il correspond dans la première lettre, le morceau essentiel dans celle-ci. Il n'y est plus question des fidèles morts récemment et de leur sort, comparativement à celui des chrétiens qui survivent jusqu'au jugement ; il s'agit uniquement de la date du jour du Seigneur. « Nous nous adressons à vous, frères, au sujet de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, afin que vous ne soyez pas troublés à la légère et émus, ni par quelque esprit (1), ni par quelque discours, ni par quelque lettre

(1) C'est-à-dire : par quelque inspiration.

comme venue de nous, à la pensée que le jour du Seigneur est là ». La condition pour que l'on puisse croire à cette imminence est que se soit révélé « l'homme d'impiété, le fils de la perdition, l'adversaire », qui s'établira lui-même dans le temple de Dieu et se donnera pour Dieu. Voilà ce que Paul, quand il était parmi eux, leur a déjà répété. A la révélation de l'Antéchrist (1), il y a un obstacle. Déjà le mystère d'impiété est en travail ; il faut seulement attendre que l'*empêcheur* ait disparu. Alors se révèlera l'injuste, que le Seigneur Jésus fera périr du souffle de sa bouche, et qu'il anéantira par la manifestation de sa venue ; cet impie, « dont la venue est le produit de l'action de Satan, en toute puissance, en signes et prodiges de mensonge, en toute tromperie d'injustice pour ceux qui vont à leur perte, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur envoie la force de l'erreur qui les fait croire au mensonge, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité et ont approuvé l'injustice (2) ».

Il faut remarquer, outre le verset 15 du même chapitre où Paul invite les fidèles « à conserver les traditions qui leur ont été enseignées soit par la parole soit par une lettre de nous », les versets 1-2 du chapitre III, où la demande que leur fait Paul, dans la première lettre, de prier pour lui, est développée et motivée par les difficultés qu'il rencontre de la part des méchants avec lesquels il est en conflit ; enfin toute la fin de ce même chapitre (6-16) où est reprise l'exhortation au travail, en termes plus précis et plus énergiques. « Quand nous étions parmi vous, nous vous prescrivions ceci : si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». Paul réclame aussi la stricte obéissance à sa lettre : « Si quelqu'un n'obéit pas à notre parole transmise par la lettre, notez-le, n'ayez pas de rapport avec lui, afin qu'il change ;

(1) Le mot n'est pas dans la lettre ; je l'emploie pour simplifier.
(2) II, 9-12.

et ne le tenez pas pour ennemi, mais réprimandez-le comme un frère (1) ». Enfin la phrase finale garantit l'authenticité de la lettre. « La salutation est de ma propre main, à moi, Paul, signe que je mets à toute lettre ; voilà comment j'écris ». Suit la doxologie.

Si tout cela est bien de Paul, on doit le croire *postérieur* à la première lettre. S'il est parlé des épreuves de l'Église de Thessalonique au présent et non au passé, ce peut être que, provisoirement interrompues quand Paul l'écrivait, elles ont repris aussitôt après. Les deux morceaux sur le retour du Christ, dans l'une et l'autre Épître, sont différents, mais non contradictoires ; ce n'est pas la même question que Paul cherche à résoudre dans l'un et dans l'autre. Le principal motif qu'un esprit défiant puisse avoir de soupçonner l'authenticité est dans les deux passages où l'auteur met en garde les lecteurs contre *une fausse lettre*, et l'insistance avec laquelle à la fin est proclamée l'authenticité de celle-ci. On pourrait imaginer qu'un faussaire, désireux de ruiner le crédit de la première lettre, eût écrit ces deux phrases ; en ce cas, l'objet de la seconde ne pourrait guère être que de protester contre ce qui dans la première, malgré la réserve de principe sur l'ignorance où nous sommes du moment où se produit la parousie, la laisse apercevoir comme imminente ; mais ici même l'auteur tout en parlant de la nécessité que disparaisse « l'empêcheur » (2), nous dit que déjà « le mystère d'iniquité est en travail ». Il ne s'agissait donc que d'une nuance, et il faudrait admettre aussi que la fraude n'a pas été tardive, qu'elle a été commise par un contemporain de Paul. En ce cas, il est bien malaisé de comprendre le rapport étroit

(1) Il est clair que l'exhortation au travail et l'instruction sur la *parousie* sont en relation étroite ; les Thessaloniciens paresseux, quoique Paul ne le dise pas expressément, devaient alléguer qu'il n'était pas besoin de travailler quand la fin du monde était si proche.

(2) Aucune des hypothèses faites pour expliquer ce que peut être « l'empêcheur » n'est bien satisfaisante.

que présentent, dans tant d'expressions et même de phrases communes, les deux lettres ; ce rapport serait plus aisément intelligible, si au contraire le faux avait été commis à une époque plus éloignée.

En somme, bien que le problème ne soit pas entièrement éclairci, il paraît plus probable que la seconde lettre est authentique. L'hypothèse de Harnack (1) que l'une des deux a été adressée à la fraction païenne de l'Église de Thessalonique, l'autre à la fraction judéo-chrétienne, ne répond ni au contenu des deux lettres, ni à ce que les *Actes* nous apprennent de la formation de cette Église, où les Juifs d'origine ont été trop peu nombreux pour former un groupe à part. Celle de M. Goguel (2) que la seconde lettre aurait pour destinataire l'Église de Bérée n'est pas mieux fondée.

Si elle est authentique, la seconde *Épître aux Thessaloniciens* nous apprend en tout cas que la fabrication de fausses lettres sous le nom d'un apôtre n'est pas une invention de la critique moderne, mais a été redoutée par Paul lui-même. Elle nous autorise donc à demander avec quelque exigence leurs titres aux *Épîtres* qui nous sont parvenues ; bien que la consécration officielle donnée à ces *Épîtres* par l'Église soit assurément une forte présomption en leur faveur, il se pourrait que des erreurs eussent été commises. Une lettre, comme celle dont il vient d'être question, qui ne présente rien de choquant pour l'orthodoxie, pourrait avoir été admise à tort, sans qu'il y eût à s'en étonner beaucoup. L'embarras où elle met aujourd'hui la critique la plus impartiale en est une preuve suffisante.

(1) Cf. la bibliographie.
(2) P. 335.

2° L'Épître aux Galates

Bibliographie. — Commentaires de Lighfoot, Londres, 2e édition, 1892 ; — Cornély, Paris, 1892 ; — Ramsay, 2e édition, Londres, 1910 ; — Loisy, Paris, 1916 ; — J.-M. Lagrange, Paris, 1918 ; — E. de Witt-Burton, Édimbourg, 1920 ; — Th. Zahn, 3e édition par Fr. Hauck, Leipzig, 1922 ; — Lietzmann, Tübingen, 2e édition, 1923.

Sur le sens du terme *Galates* : Mommsen, *Gesammelte Schriften*, III, 437. — Steinmann, *Der Leserkreis des Galaterbriefs*, Münster, 1908. — Ramsay, *The church in the Roman empire*, 3e édition, Londres, 1894. — V. Weber, *Die Adressaten des Galaterbriefs*, Ravensburg, 1900.

La suscription de l'*Épître aux Galates* indique, dès les premiers mots, que cette *Épître*, plus qu'aucune autre, aura le ton d'une polémique contre des adversaires qui reprochent à Paul son apostolat sans mandat : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité d'entre les morts. » Paul s'associe ensuite tous les frères qui sont avec lui, et, l'adresse terminée, il entre en matière sans aucune précaution : « Je m'étonne que si rapidement vous fassiez défection à celui qui vous a appelés en la grâce du Christ, pour passer à un autre Évangile, quand il n'y en a pas d'autre ; si ce n'est que certaines gens vous troublent et veulent altérer l'Évangile du Christ. Mais même si c'était nous ou un ange du ciel qui vous évangélisât autrement que nous ne vous avons évangélisés, qu'il soit anathème ! » (1) Paul, en effet, n'a pas reçu son évangile d'un homme, mais de Jésus-Christ, par une révélation. Il raconte alors brièvement sa vie, dans le morceau dont nous avons fait plus haut usage : part qu'il a prise à la persécution ; sa conversion ; ses voyages à Jérusalem et ses rapports avec les Apôtres ;

(1) I, 6-8.

son conflit avec Pierre, à Antioche, quand « il lui résista face à face ». Ce dernier souvenir le conduit à proclamer que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais sauvé par la foi en Jésus-Christ. « Si je réédifie ce que j'ai détruit, je me constitue transgresseur. Je suis mort par la Loi à la Loi pour vivre à Dieu. J'ai été crucifié avec Christ ; ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ; si je vis actuellement en la chair, je vis en la foi du fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi. Je ne veux pas déclarer nulle la grâce de Dieu ; car si la Justice est par la Loi, Christ est mort pour rien (1). »

Qui donc a fasciné les Galates ? Comment ont-ils pu oublier l'enseignement qu'ils avaient reçu et qui se résume dans la foi en Jésus crucifié ? La foi, et non la Loi justifie. Paul le prouve par le verset 6 du chapitre xv de la *Genèse* : « Abraham a cru en Dieu, et cela lui a été imputé à justice. » Les Gentils, justifiés par la foi, avaient été bénis en Abraham (2). Ceux qui sont sous la Loi sont maudits. Christ, par sa mort sur la croix, a pris sur lui cette malédiction et l'a effacée (3). Grâce à un raisonnement d'une extrême subtilité, Paul dérive le christianisme de la promesse faite à Abraham et cherche à concilier cette promesse, grosse, selon lui, de conséquences si imprévues, avec l'imposition de la Loi au peuple juif. Il explique d'abord que la promesse a été faite à Abraham et à *sa* semence, non à *ses* semences (4) ; ce singulier,

(1) II, 18-21.

(2) *Genèse*, XII, 3 ; XVIII, 18.

(3) *Deutéronome*, XXVII, 26 ; XXI, 23. Sur l'usage que Paul fait de ces textes, cf. les commentaires, notamment celui du Père Lagrange et celui de A. Loisy, en les corrigeant l'un par l'autre.

(4) L'interprétation de Paul ne vaut pas pour le texte hébreu, où le pluriel du mot rendu au singulier par σπέρμα ne peut s'entendre que de graines végétales, non de la postérité des hommes. En grec, au contraire, le pluriel σπέρματα s'emploie parfois en ce dernier sens, soit dans la langue classique (PLATON, *Lois*, 153, C), soit dans la langue judéo-hellénistique (IV *Macchabées*, XVIII, 11).

employé avec intention, s'applique au Christ. La Loi a servi de pédagogue, tandis que la foi nous fait fils de Dieu, et rend tous les hommes égaux : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni mâle ni femelle ; car tous vous n'êtes qu'un seul en Christ-Jésus (1). » Le chapitre IV contient aussi des vues très intéressantes : « Quand nous étions en bas âge, nous étions asservis aux éléments du monde ; mais, lorsque le temps fut accompli, Dieu a envoyé son fils unique, né d'une femme, né sous la Loi, pour racheter ceux qui sont sous la Loi, afin que nous recevions la qualité de fils. Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé en vos cœurs l'esprit de son fils, qui crie : Abba père. Tu n'es donc plus esclave, mais fils, et si tu es fils, tu hérites de Dieu. Autrefois, ignorant Dieu, vous avez été esclaves de ceux qui, par nature, ne sont pas dieux, et, maintenant que vous avez connu Dieu, ou plutôt que vous avez été connus par lui, comment pouvez-vous retourner à ces éléments faibles et pauvres, auxquels vous voulez de nouveau vous asservir ? Vous observez les jours et les mois et les saisons et les années. Je crains d'avoir vainement peiné pour vous (2). »

Paul rappelle que, quand il a évangélisé les Galates, il était malade et qu'ils lui ont montré alors une affection qui l'a d'autant plus touché : « Vous vous seriez arraché les yeux pour moi (3) ». Avec une tendresse infinie, il ajoute : « Mes enfants, vous que j'enfante de nouveau pour que Christ prenne sa forme en vous, je voudrais être bientôt auprès de vous et échanger ma parole avec vous ; car vous me désespérez (4). »

(1) III, 28.

(2) IV, 3-11. Les *éléments du monde*, qu'on sert en observant les jours avec les mois, sont des astres, les *chronocrators* de l'astrologie (BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, p. 491) ; l'explication du P. Lagrange est inacceptable.

(3) IV, 15. Cela ne veut pas dire, comme on l'a parfois imaginé, que Paul souffrait d'une ophtalmie.

(4) IV, 20.

Revenant avec insistance à la Bible — ce qui, comme les développements précédents, semble indiquer non seulement que ses adversaires étaient des judaïsants, mais que les Églises de Galatie comptaient en majorité sinon des fidèles d'origine juive, du moins des gentils déjà judaïsants avant de devenir chrétiens et fort avancés dans la connaissance de l'Écriture — il explique allégoriquement l'origine différente des deux enfants d'Abraham : le fils de Sarah est le fils de la promesse, celui d'Agar, le fils de la chair ; tous deux représentent les deux Alliances. Aujourd'hui, le fils de la chair persécute celui de la promesse, mais cet esclave n'héritera pas avec le fils de la femme libre. Parlant à *ses enfants*, à des fidèles qu'il a évangélisés le premier, Paul, qui, dans d'autres milieux et en d'autres circonstances, a fait des concessions si opportunes et si graves, se montre très intransigeant : « Si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien. J'atteste de nouveau à tout homme circoncis qu'il est un débiteur tenu d'accomplir toute la Loi. Vous avez été détachés du Christ, vous qui vous faites justifier par la Loi ; vous êtes déchus de la grâce. En Christ Jésus, ni la circoncision ni le prépuce ne signifient rien ; il n'y a que la foi, qui agit par la charité. » Avec une terrible ironie, il finit par souhaiter à ses adversaires d'être plus que circoncis, d'être mutilés (1).

Ayant répété sur tous les tons que le christianisme est *liberté*, Paul pouvait craindre d'être mal compris. C'est pourquoi il ne peut terminer sa lettre sans prévenir ce malentendu : « Seulement, ne faites pas de la liberté un encouragement pour la chair ; par la charité, soyez les esclaves les uns des autres. » C'est-à-dire, accomplissez le précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » — Vivez selon l'esprit et gardez-vous de donner satisfaction aux passions. Une belle énumération double met en antithèse les fruits de la chair et ceux de l'esprit;

(1) Fin de IV ; V, 1-12.

« ceux qui sont du Christ-Jésus ont sacrifié la chair, avec ses désirs ». « Faisons le bien envers tous, et principalement envers ceux qui partagent notre foi (1). »

L'*Épître* contient ensuite une affirmation d'authenticité, dont les termes méritent d'être rapportés : « Voyez en quelles grandes lettres je vous écris de ma main (2) ». Mais Paul, bien qu'ayant terminé, ne peut s'empêcher de faire front encore une fois contre ses ennemis : « Même les circoncis n'observent pas la Loi ; ce qu'ils veulent, en vous faisant circoncire, c'est s'enorgueillir en votre chair. Moi, puissé-je ne pas m'enorgueillir d'autre chose que de la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde m'a été crucifié et moi au monde. Il n'y a plus de circoncision, ni de prépuce, mais une nouvelle création. A tous ceux qui marchent selon cette règle, paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu. Que désormais nul ne m'inflige de peine ; car je porte les stigmates du Christ (3) en mon corps. » Suit la doxologie.

Le sens du mot Galates et la date de l'Épître. — Quels sont les *Galates* auxquels Paul adresse cette *Épître* si curieuse ? L'opinion la plus naturelle est qu'il s'agit des habitants de la Galatie proprement dite, c'est-à-dire de la région qu'arrose le fleuve Halys, dont les villes principales sont Ancyre, Pessinonte, Tavium, et où était venue s'établir, au terme de leurs expéditions guerrières, une colonie de Gaulois, qui lui avait donné son nom. Les *Actes* (xvi, 6) signalent, au cours de la seconde mission,

(1) v, 24 ; vi, 10.

(2) Il est clair qu'il ne s'agit pas de toute la lettre, mais seulement du *post-scriptum*. Quant à l'emploi des grosses lettres, les inscriptions et les papyrus montrent qu'il était assez usité pour marquer l'importance d'un passage. Voir par exemple Wilcken, *Zum alexandrinischen Antisemitismus*, dans les *Abhandlungen der sæchsischen Gesellchaft der Wissenschaften*, tome 27.

(3) Ces *marques*, pareilles à celles d'un esclave, font de Paul un esclave du Christ. Deissmann (*Bibelstudien*, p. 270) a rapproché cette phrase d'un papyrus de Leyde, où le mot βαστάζω se retrouve, mais qui a un sens plus franchement *magique*.

le passage de Paul et de Silas à travers « la Phrygie et la région galatique ».

Il est vrai qu'ils ne mentionnent pas expressément la fondation d'Églises, et qu'on peut être légitimement surpris du silence gardé par Luc sur des communautés qui tenaient si fort au cœur de Paul. Comme la province romaine de Galatie, organisée en 25 avant Jésus-Christ, s'étendait vers le Sud jusqu'à la Lycaonie, la Pisidie, l'Isaurie, et comme les Églises de Lycaonie, fondées par Paul au cours de sa première mission, sont avec celles de Philippes et de Corinthe, celles pour lesquels Paul, d'après le témoignage des *Actes*, a éprouvé le plus profond attachement, on s'est demandé, au cours du siècle dernier, si les *Galates* de l'Épître n'étaient pas, en réalité, des *Lycaoniens*. Cette thèse a été notamment soutenue par le savant le plus versé dans l'histoire de l'Asie Mineure, W.-M. Ramsay (1), et elle a fait, pendant longtemps, d'assez nombreux adeptes ; elle en garde encore aujourd'hui. Elle est cependant moins en faveur, et, malgré ses aspects séduisants, elle prête à des objections sérieuses. L'extension du terme : *province de Galatie*, paraît, au premier abord, lui être favorable ; mais il est bien peu vraisemblable que Paul, pour désigner en particulier les habitants d'une des parties extrêmes de cette province, qui réunissait dans une unité factice des pays fort divers et des races différentes, se soit servi du mot *Galates*, dans son sens général et officiel. Si les *Actes* ne mentionnent pas, au chapitre XVI, la fondation d'églises dans la *Galatie* au sens restreint du mot, ils rapportent,

(1) La seule donnée traditionnelle est dans un de ces prologues bibliques auxquels dom de Bruyne (*Revue bénédictine*, 1917) a attribué une origine marcionite, récemment mise en doute par le P. Lagrange (*Revue biblique*, 1926). L'auteur dit d'abord des Galates : « *Hi Galatæ sunt Græci* », ce qui est assurément impropre, mais s'applique mieux à la *Galatie* au sens strict, qui était fortement hellénisée, qu'à la Lycaonie ; du reste, l'auteur (ou celui qu'il copie) a voulu peut-être dire seulement : des *Gentils*. Il ajoute : « *Hos apostolus revocat ad fidem veritatis, scribens eis ab Epheso.* »

au chapitre XVIII (23), que, sa seconde mission terminée, après être passé à Éphèse, Césarée, Antioche et avoir séjourné un certain temps dans cette dernière ville, Paul « parcourut successivement la région galatique et la Phrygie, en fortifiant tous les disciples. » C'est la preuve que son premier passage dans le pays n'était pas demeuré sans résultats.

Paul parle dans son *Épître* de la maladie dont il a souffert quand il a évangélisé pour la *première fois* les Galates (IV, 13). L'Épître est donc postérieure à la seconde visite, et sans doute de peu, puisque, d'autre part, il se plaint de leur changement *rapide* (I, 6). Il y a une assez grande probabilité qu'elle a été écrite alors que Paul, retourné à Éphèse, y fit un assez long séjour, et au commencement de ce séjour, en 52 ou 53.

3° Les Épîtres aux Corinthiens

Bibliographie. des Épitres aux Corinthiens. — Commentaires récents : LIETZMANN, Tübingen, 1907 (réédition). — Pour la 1re *Épître* : J. WEISS (dans le Commentaire de MEYER), Gœttingen, 1911. — A. ROBERTSON et A. PLUMMER, Édimbourg, 1911. — Pour la seconde : A. PLUMMER, Édimbourg, 1915. — PH. BACHMANN (dans le Commentaire de ZAHN), Leipzig, 1921-1922. — JACQUIER, *Les Épîtres de saint Paul.* — GOGUEL, tome IV.

La Ire Épître aux Corinthiens. — La première *Épître aux Corinthiens* est adressée, par Paul et Sosthène, à l'Église de Corinthe. Après une assez longue suscription, dont le caractère particulier est que l'Église de Corinthe y est louée principalement pour ses doctrines et pour sa gnose, dès le verset 10, Paul entre dans le vif de son sujet. Depuis qu'il est parti de Corinthe, l'unité de l'Église a été brisée. Paul vient de l'apprendre par *les gens de*

Chloé (1). « Il y a des disputes parmi vous. Je dis cela parce que chacun de vous dit : « Moi, je suis de Paul, moi d'Apollos, moi de Céphas, moi de Christ. Christ est mis en morceaux. Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous, ou bien est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (*ib.*, 12-13). Et Paul nous apprend à ce propos qu'il n'avait pas coutume de baptiser ; à Corinthe il n'a baptisé que Crispus, Gaïus et la maison de Stéphanas. Son rôle est d'évangéliser, sans recourir à des raisonnements habiles, car il ne veut pas que la croix du Christ « soit vidée », c'est-à-dire rendue inutile.

Ces derniers mots sont une transition qui introduit le morceau fameux où Paul oppose à la sagesse du monde la folie de la croix (18-31). C'est celle-ci que Paul prêche aux parfaits ; il leur prêche la sagesse de Dieu, celle qui est cachée dans un mystère, celle que Dieu a prédéterminée avant les siècles, pour notre gloire et qu'aucun des maîtres (2) de ce monde n'a connue ; car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (II, 7-8). Cette sagesse procède de l'esprit de Dieu, que Paul oppose à l'esprit du monde, et que l'homme *psychique* (11-14) ne peut pas recevoir. Mais aux Corinthiens il n'a pu tenir ce langage ; ils ne sont pas encore des *spirituels* (*pneumatiques*) ; ils ne sont que des *charnels*. Paul leur a donné du lait, non des aliments (III, 2). Ils prouvent qu'ils sont encore *charnels* par leurs divisions, en s'attachant à des hommes, Paul ou Apollos. « J'ai planté, Apollos a arrosé ; mais Dieu a fait croître. Ainsi, celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose ; mais Dieu seul est quelque chose, lui qui fait croître » (III, 6-7). Quant aux ouvriers qui collaborent à l'œuvre de Dieu, l'avenir

(1) On ne peut douter que Chloé soit une Corinthienne.

(2) Les *maîtres de ce monde* sont-ils les *démons*, les *divinités sidérales*, comme on tend à le penser aujourd'hui ? Cette interprétation n'a rien que la doctrine de saint Paul rende impossible, mais, dans notre texte, elle ne s'impose pas ; il peut s'agir simplement des *autorités*.

jugera leur œuvre. Ce qu'ils doivent faire, c'est bâtir sur ce fondement unique, Jésus-Christ. Le feu (du jour du jugement) jugera la valeur de ce que chacun élève sur ce fondement. Ce qu'il faut élever, ce que sont les chrétiens, c'est le temple de Dieu, et l'esprit de Dieu habite en ce temple (III, 8-17). Qu'aucun apôtre n'ait de vanité personnelle : « Tout est de vous, aussi bien Paul qu'Apollos ou Céphas, aussi bien le monde que la vie ou la mort, aussi bien le présent que l'avenir, tout est de vous, mais vous du Christ, et le Christ de Dieu » (22-23). Donc attendons le jugement de Dieu et ne nous jugeons pas nous-mêmes. « J'ai dit tout cela, frères, en pensant à moi et à Apollos », conclut Paul (IV, 6), ce qui montre combien la rivalité a été ardente, pendant un temps, entre les disciples de Paul et ceux de cet Alexandrin dont nous désirerions si vivement savoir un peu mieux ce qu'a pu être l'enseignement. Mais Paul nous fait peu connaître Apollos ; il le ménage ; ce sont les Corinthiens qu'il fustige avec une terrible ironie, en les comparant aux Apôtres (IV, 9-13), pour s'adoucir tout à coup après avoir châtié : « Je ne vous écris pas pour vous réprimander, mais pour vous faire la leçon comme à mes enfants bien-aimés. Si vous avez dix mille pédagogues en Christ, nous n'avez pas plusieurs pères ; c'est moi qui vous ai engendrés en Christ-Jésus par l'évangile » (14-15). Ne pouvant, pour le moment, aller lui-même à Corinthe Paul envoie à ses fidèles Timothée et lui-même le suivra dès qu'il pourra ; il dépend d'eux qu'il arrive « dans la verge, ou dans la charité et l'esprit de douceur » (17-21).

Le chapitre V nous apprend que parmi les fautes dont les Corinthiens se sont rendus coupables, il y a un cas particulièrement grave de *fornication* (1), un fidèle qui vit « avec la femme de son père ». Paul fulmine contre lui, avec une solennité exceptionnelle, une excommunication

(1) *Fornication* (πορνεία), au sens où l'entend le décret apostolique (*Actes*, XV).

analogue à celle que Pierre fulmina contre Ananie et Saphire. Il rappelle à ce propos une lettre antérieure, où il a déjà donné aux Corinthiens des conseils qu'ils ont mal compris (9-13). Dans le chapitre VI, il leur reproche d'avoir entre eux des différends qu'ils font juger par les tribunaux païens — alors que les *Saints* (au jour du jugement) jugeront même les Anges. Puis, reprenant son prêche contre la fornication, il la proscrit dans le beau morceau où il enseigne que les Chrétiens « sont les membres du Christ » (15-20). Les Corinthiens lui avaient écrit, pour lui demander s'il faut pratiquer la continence absolue (VII, 1). Avec un bon sens admirable, Paul, tout en la plaçant au rang suprême, défend le mariage, qui est le meilleur remède contre la fornication (2-11 et 39-40) ; le même bon sens inspire les conseils qu'il donne sur les mariages mixtes (*ib.*, 12-16) ; sur la circoncision, qu'il ne blâme pas chez les Juifs, mais refuse d'imposer aux Gentils (18-20) ; sur les diverses conditions sociales (21-24) ; sur l'usage des viandes de sacrifice (VIII) (1).

Le chapitre IX ramène un peu brusquement les effusions provoquées par le mécontentement de Paul; mais, avec Paul, il ne faut jamais s'attendre à une composition où les apparences de la logique soient jalousement gardées, bien qu'une logique intérieure gouverne tout impérieusement. « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas Apôtre ? N'ai-je pas vu le Seigneur Jésus ? N'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur ; si je ne suis pas apôtre pour d'autres, je le suis au moins pour vous ; vous êtes le sceau de mon apostolat dans le Seigneur (2). » Il explique alors comment il entend l'apostolat, travaillant

(1) Les versets 5-6, avec la citation de Malachie, sont parmi ceux dont on abuse actuellement pour attribuer à Paul une adhésion aux doctrines astrologiques, sans examiner assez comment il les comprend.

(2) Le verset 5, qui proclame son droit — dont il ne veut d'ailleurs pas user — de mener avec lui une « femme-sœur » comme les autres Apôtres, les frères du Seigneur, ou Céphas, ne prouve pas rigoureusement qu'il s'agisse d'une *épouse*.

pour gagner sa vie et ne rien demander aux fidèles (1), quoique le Seigneur ait prescrit « que ceux qui prêchent l'évangile vivent de l'évangile » ; tour à tour se faisant Juif auprès des Juifs, pour gagner les Juifs, se soumettant à la loi auprès de ceux qui sont sous la Loi, alors qu'il n'est pas lui-même sous la Loi, pour gagner ceux qui sont sous la Loi ; se dégageant de la Loi auprès de ceux qui n'ont pas la Loi, alors qu'il n'est pas libre de la loi de Dieu, mais soumis à la loi du Christ, pour gagner ceux qui n'ont pas leur loi. « Je me suis fait faible, auprès des faibles pour gagner les faibles ; je me suis fait tout à tous, pour sauver tous, quels qu'ils soient » (20-22) ; passage capital, toujours cité, et qu'on oublie trop souvent en appréciant le caractère de Paul.

Le chapitre x donne d'abord une exhortation générale, sous la forme d'une explication typologique tirée de l'Ancien Testament, pour revenir par un détour à l'un des principaux objets de la lettre : la question des viandes de sacrifice et son rapport avec l'idolâtrie. C'est une occasion pour Paul de parler de l'Eucharistie : « Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas la communion du sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion du corps du Christ ? Nous sommes, tout en étant plusieurs, un seul pain, un seul corps ; car tous nous participons d'un seul pain. Regardez l'Israël selon la chair : ceux qui mangent les sacrifices ne sont-ils pas communiants à l'autel ? Que dis-je donc ? Dis-je qu'il y a des viandes offertes aux idoles ? Ou que les idoles sont quelque chose ? Je dis que ce qu'on sacrifie, on le sacrifie aux démons et non à Dieu, et je ne veux pas que vous deveniez communiants aux démons » (16-21). Comme toujours chez Paul, ces déclarations, si rigoristes en principe, aboutissent en pratique à des conseils très libéraux, très sages et très fermes ; très libéraux en ce sens qu'ils dégagent les chré-

(1) Il a cependant accepté, à l'occasion, des subsides des Philippiens.

tiens de toute observance de pure forme ; très sages, parce qu'ils tiennent compte du prochain qu'il ne faut pas scandaliser ; très fermes, parce que tous les cas y sont ramenés au principe : pas de compromission avec l'idolâtrie clairement avouée.

Les chapitres suivants contiennent des conseils parfois plus généraux, mais souvent aussi en rapport avec les divisions qui partageaient les Corinthiens : préceptes relatifs aux femmes (ne pas se dévoiler le visage en priant ou en prophétisant, XI, 5-16) ; préceptes relatifs au bon ordre à observer dans le repos dominical, ce qui est l'occasion pour Paul de redire à ses lecteurs les paroles de Jésus instituant la Cène, paroles qu'il dit *tenir du Seigneur* (1). Il promet de compléter ces préceptes, lors de son retour (17-34) ; il en donne d'autres sur les *charismes*, les *ministères* et les *œuvres* (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα). Il se préoccupe d'éviter les jalousies, en mettant ces divers dons ou ces diverses fonctions sur un rang d'égalité ; en prêchant de nouveau l'unité par la comparaison de l'Église avec le corps et ses membres (ch. XII) (2). Alors vient ce magnifique éloge de la charité, que Paul place au-dessus de tous les charismes (ch. XIII). Sans trop craindre de se contredire une fois de plus, après avoir paru mettre tous les charismes au même rang, Paul compare la prophétie et le don des langues, pour donner — par des raisons très sages — la supériorité à la première, et indique des règles très

(1) Paul cite la bénédiction du pain et celle du calice à peu près dans les mêmes termes que Luc ; quand il dit : « Je les tiens du Seigneur », on ne peut prendre son affirmation à la lettre. Il est impossible que les Apôtres ne lui aient pas communiqué le récit de la Cène ; mais il le donne sous une forme qui répond à sa doctrine, à cette doctrine qu'il croit tenir d'une révélation. Les versets 26-27 notamment, qui suivent la bénédiction du pain et du calice, portent l'empreinte de sa pensée.

(2) Ce chapitre et les suivants ont un grand intérêt par le tableau qu'on y trouve de l'activité religieuse dans les premières communautés chrétiennes.

prudentes pour la bonne succession des divers exercices dans le service divin (ch. XIV).

Le chapitre XV a, dans cette lettre si instructive, une importance particulière. Paul, en effet, croit nécessaire de rappeler aux Corinthiens, avant de finir, l'*évangile qu'il leur a prêché*. Voici donc cet évangile : « Je vous ai appris, en premier lieu, ce que j'ai, moi aussi, appris, que Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et qu'il a apparu à Céphas, puis aux Douze. Puis, il a apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart survivent encore, si certains sont morts. Puis il a apparu à Jacques, puis à tous les Apôtres. En dernier lieu, après tous, il s'est encore montré à moi aussi comme à l'avorton. Car je suis le dernier des Apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. Mais c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce, en s'appliquant à moi, n'a pas été vide ; car j'ai peiné plus qu'eux tous. Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi. Soit donc que ce soit moi, soit que ce soit eux, voilà comment nous prêchons et ce que vous avez cru. » Les premières lignes sont le plus ancien *Credo* que nous possédions ; les suivantes établissent, avec une fermeté que l'humilité tempère, les prétentions et les titres de Paul, par rapport aux Douze.

Tout l'esprit de la doctrine de Paul est dans les lignes qui suivent : la foi chrétienne est fondée sur la résurrection du Christ, qui garantit la résurrection des morts. Tous les hommes sont morts en Adam ; tous seront revivifiés en Christ (22). « Chacun en son rang : Christ comme premier, puis ceux du Christ en sa venue, puis la fin, lorsqu'il remettra la souveraineté à Dieu le Père, quand il aura anéanti tout empire et toute autorité et toute puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait *mis tous ses ennemis sous ses pieds* ; le dernier ennemi anéanti est la mort ; *car il a tout rangé sous ses pieds*. Quand il

dit que tout a été soumis, il est clair que ce sera, sauf celui qui lui a tout soumis. Lors donc que tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (23-27) (1).

Mais Paul sait combien la résurrection est matière à objections pour les Gentils. Il cherche donc, assez subtilement, à en expliquer la possibilité, en partant du fait que « la chair des hommes n'est pas la même que celle des quadrupèdes, ni que celle des oiseaux ou des poissons »; il conclut qu'il y a des corps célestes, comme il y a des corps terrestres. « Le corps est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruptibilité ; il est semé dans l'infamie, il ressuscite dans la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la puissance : c'est un corps psychique qui est semé, il ressuscite pneumatique. S'il y a un corps psychique, il y a un corps pneumatique », et, après avoir appuyé son raisonnement sur le verset 7 du chapitre II de la *Genèse*, il termine ainsi : « Je vous dis ceci, frères, que la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité. Voici que je vous dis un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette ; les trompettes sonneront, en effet, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons changés. Car il faut que cette chose corruptible revête l'incorruptibilité, et que cette chose mortelle revête l'immortalité. Quand cette chose corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et quand cette chose mortelle aura revêtu l'immortalité, alors se réalisera la parole de l'Écriture : la mort a été engloutie dans la victoire. Où est ta victoire, mort ? Où est ton aiguillon, mort ? Or, l'aiguillon de la mort est le péché : la puissance du péché,

(1) Dans les versets suivants, il est question du baptême pour les morts (29), et du combat contre les bêtes, à Éphèse (32).

c'est la Loi. Gloire à Dieu qui nous donne la victoire par Notre Seigneur Jésus-Christ » (xv, 50-57).

Le dernier conseil est celui de contribuer à la collecte pour l'Église de Jérusalem comme y contribuent les Églises de Galatie, en mettant de côté son aumône, chacun chaque dimanche. A son retour, Paul enverra ceux que les Corinthiens désigneront porter la somme recueillie à Jérusalem ; lui-même ira avec eux, si on le souhaite. Il reviendra à Corinthe après avoir passé par la Macédoine, et restera auprès d'eux, peut-être tout l'hiver, pour aller, de là, par l'entremise de l'Église, là où il veut aller (à Jérusalem) ; il ne veut pas faire un court passage auprès d'eux. Pour le moment, il va rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte ; car une porte grande et efficace s'est ouverte pour lui, et les adversaires aussi sont en nombre. En attendant, qu'ils fassent bon accueil à Timothée et le renvoient à Paul en paix. Un mot aimable pour Timothée compense ce que les premières pages, malgré les ménagements, pouvaient présenter de délicat à son endroit. Un compliment pour la maison de Stéphanas, « les prémices de l'Achaïe », pour Fortunatus et Achaïcus ; un salut de la part des églises d'Asie, spécialement de celle d'Aquilas et de Priscille ; un dernier salut personnel de la main propre de Paul ; un anathème contre qui « n'aime pas le Seigneur » ; la formule araméenne : Maranatha, et une autre courte doxologie, ainsi se termine cette lettre, document capital, aussi instructif sur l'état intérieur des communautés fondées par Paul que sur sa théologie et sa morale. Elle a été écrite, comme l'indique notamment le dernier chapitre, un peu avant la fin du séjour de Paul à Éphèse.

La IIe Epître aux Corinthiens. — La 2e Épître est adressée, au nom de Paul et Timothée ainsi que de « tous les Saints qui sont dans toute l'Asie », à l'Église de Corinthe.

Elle commence par une action de grâces à Dieu « père des miséricordes et de toute consolation », à propos de

la persécution que Paul a soufferte en Asie, persécution si grave qu'il a presque désespéré de la vie, mais dont il parle en termes trop généraux pour que nous puissions discerner quelle en fut l'occasion ; le récit des *Actes* ne nous éclaire pas davantage. Paul explique ensuite pourquoi il n'a pas pu réaliser le projet de retourner à Corinthe (1), d'aller de là en Macédoine, de revenir encore à Corinthe (2), pour se faire conduire en Judée par l'entremise des Corinthiens. Il n'y a pas renoncé par légèreté, mais pour ménager ses chers fidèles, qu'il aurait été obligé de réprimander durement comme il l'a fait dans un voyage récent, dont ne nous parlent pas les *Actes* (3).

Il fait alors allusion à celui (ou à ceux) à qui est imputable le chagrin qu'il a éprouvé ; il s'agit, — cela semble assez clair, — d'autre chose que de l'inceste mentionné dans la première Épître ; cette fois le coupable a été blâmé par la majorité même des Corinthiens, et cette satisfaction suffit à Paul (ɪɪ, 6). Il est maintenant porté à l'indulgence, et ne voudrait pas que sa réprobation poussât le coupable au désespoir (7). Il est venu naguère à Troas, où une porte (c'est-à-dire l'occasion favorable d'évangéliser) s'était ouverte à lui, mais, désolé de ne pas y trouver Tite, il a quitté Troas pour aller en Macédoine. Que lui importe le lieu ? partout il prêche la parole de Dieu ; il n'en trafique pas ; il la prêche en toute sincérité (17).

Mais ne semble-t-il pas qu'il fait son éloge ? A-t-il besoin auprès des Corinthiens d'une lettre de recommandation, quand ils sont au contraire eux-mêmes la lettre

(1) Il s'agit donc d'un second séjour, et Paul n'est pas retourné à Corinthe, depuis sa première mission jusqu'à ce moment.

(2) La 1re Épître parle d'aller d'abord en Macédoine et, de là, à Corinthe. Paul, manifestement, a varié dans ses projets.

(3) Il semble, en effet, y être retourné, depuis la 1re lettre, une fois, ἐν λύπῃ, et δευτέραν χάριν signifierait une nouvelle visite sans λύπη ; cf. *infra*, chapitres xɪɪ et xɪɪɪ. Quant aux deux ἔγραψα des versets ɪɪ, 3-4, ce sont des aoristes *épistolaires*, équivalents à des présents ;

« gravée en son cœur, connue et lue de tous les hommes », qui savent que c'est là « une lettre du Christ, écrite par son entremise, non avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre (1), mais sur des tables qui sont des cœurs de chair » (III, 1-3). S'il parle avec cette confiance, c'est que Dieu l'a qualifié comme ministre « de la nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit; car la lettre tue et l'esprit vivifie ». Ces mots suggèrent et introduisent une comparaison entre l'ancienne et la nouvelle Loi, qui remplit la fin du chapitre III ; dans l'une, la vérité est voilée, dans l'autre, on la contemple sans voile. « Si notre évangile aussi est caché, c'est en ceux qui courent à leur perte, dont le Dieu de ce siècle (2) a aveuglé la pensée, impies qui ferment les yeux à l'illumination de l'Évangile de la gloire du Christ, qui est une image de Dieu » (IV, 3-4).

Dieu nous a donné sa lumière, mais nous la gardons « en des vases d'argile, afin qu'on voie que l'excès de sa puissance vient de Dieu, non de nous ; nous sommes toujours éprouvés, sans être angoissés ; souffrants, sans désespérer ; persécutés, sans être abandonnés ; jetés bas, sans périr ; nous portons toujours la mortification de Jésus en notre corps, afin que la vie de Jésus se manifeste de même en nos corps ». Nous parlons parce que nous croyons (*Psaume* 116, 10) ; nous n'avons pas de défaillance, et si, en nous, l'homme extérieur périt, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ; si notre demeure terrestre est ruinée, nous savons que nous en avons une éternelle dans les cieux. La cause même de nos gémissements, c'est le désir « de revêtir par-dessus l'autre notre habitacle céleste ; car si nous le revêtons, nous ne serons pas trouvés nus. Nous qui sommes, dans notre vaisseau naturel, alourdis par lui, nous gémissons, parce que nous ne voulons pas nous déshabiller, mais revêtir un vête-

(1) Comme la Loi (*Exode*, XXXIV, 28).
(2) Le Démon.

ment de plus, pour que ce qui est mortel en nous soit englouti par la vie (v, 1-4).

Ce qui nous réunit, c'est l'amour du Christ. Un seul est mort pour nous et pour que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux : « De sorte qu'à partir d'aujourd'hui nous ne connaissons plus personne selon la chair ; si même nous avons connu Christ selon la chair (1), nous ne le connaissons plus ainsi. Si quelqu'un est en Christ, c'est une créature nouvelle. L'ancien est passé, le nouveau est venu » (16-17). L'instruction se transforme alors en une émouvante supplication au nom du Christ (v, 20, vi, 10). Cette effusion, que Paul interrompt lui-même en disant qu'il a ouvert son cœur, aboutit à une exhortation. Les Corinthiens vivent dans une ville païenne, corrompue ; aussi Paul leur demande instamment de se soustraire aux influences extérieures : « Quelle communauté y a-t-il entre la lumière et les ténèbres ? Quelle harmonie entre Christ et Béliar ? ». En pensant à ses chers Corinthiens, Paul sent son cœur déborder de joie, quelques dures épreuves qu'il subisse ; car, depuis qu'il est en Macédoine, il n'a pas eu de repos. Mais par compensation Tite, qu'il avait vainement attendu à Troas, l'a rejoint et lui a rapporté de Corinthe des nouvelles consolantes (vi, 11, vii, 7). Aussi ne se repent-il pas de la rudesse qu'on a dû trouver à sa précédente lettre (2) ; car cette rudesse a produit un heureux effet. La joie de Tite l'a réconforté ; comme les Corinthiens l'ont reçu avec obéissance, et même avec crainte et tremblement, Paul a maintenant confiance en eux (*ib.*, 8-16).

Paul ne se loue pas moins des églises de Macédoine qui, au milieu de leurs épreuves, appauvries, persécutées, ont contribué cependant à la collecte pour les Saints de

(1) Il n'y a nullement à conclure de ces mots que Paul avait connu Jésus personnellement ; il parle en termes généraux.

(2) Lettre écrite sans doute, comme nous venons de le dire, entre la première et celle-ci.

Jérusalem. Il faut que les Corinthiens les imitent. Tite retourne chez eux dans cet espoir, accompagné « du frère que toutes les églises louent en l'Évangile (1) », et d'un troisième que Paul loue aussi, mais en termes plus généraux (VIII). Ces trois envoyés prépareront le terrain, afin que, lorsque Paul viendra lui-même avec des Macédoniens, il n'ait pas à rougir des Corinthiens devant ses compagnons (IX, 3-4).

Le chapitre X passe assez brusquement à un autre sujet et nous ramène aux soucis qu'avait Paul quand il écrivait sa première lettre. Il craint toujours l'infidélité des Corinthiens ; il craint que sa présence n'ait pas eu et ne doive pas avoir toujours tous les bons effets qu'il souhaite. Car il est humble et manque d'audace, quand il parle; il n'a de force véritable que lorsqu'il écrit. Il semble redouter encore un parti, qui, en prétendant se réclamer directement du Christ, cherche à rejeter sa propre autorité dans l'ombre (5-8). Quoiqu'il ne sache pas se vanter, il espère revenir à Corinthe, pour y être utile et de là porter l'Évangile plus loin (15). Après ce préambule assez timide, le voilà qui de nouveau s'exalte : « Je suis jaloux de vous d'une jalousie que m'inspire Dieu. Je vous ai formés pour vous présenter au Christ, comme une vierge pure ; mais je crains que, comme le serpent a trompé Ève en sa perfidie, vos pensées ne soient détournées de la simplicité qui est en Christ. Si quelqu'un vous prêche un Jésus autre que celui que nous vous avons prêché, ou si vous prenez un esprit autre que celui que vous avez pris, ou un autre Évangile que celui que vous avez reçu, grand bien vous fasse ! Pour moi, je crois n'être en rien au-dessous des Sur-Apôtres. Si je suis simple de langage, je ne le suis pas de connaissance ; je l'ai montré en tout, pour vous tous » (XI, 1-6).

(1) Il faut détourner le sens naturel de l'expression : *en l'évangile*, qui est à peu près synonyme de : *en la foi*, pour conjecturer que ce frère est l'évangéliste Luc.

Et il rappelle que chez eux il a prêché gratuitement, ne voulant recevoir de subsides que de ses chers Macédoniens. Quant à ses rivaux, ce sont de faux Apôtres, des ouvriers de mensonge, qui se déguisent en Apôtres du Christ, comme le Satan en ange de lumière. Mais leur fin sera pareille à leurs œuvres (7-15). L'exaltation de Paul arrive alors à son paroxysme. « Puisqu'il en est tant qui se vantent selon la chair, moi aussi je vais me vanter..... Ils sont Hébreux, moi aussi ! Ils sont Israélites, moi aussi ! Ils sont semence d'Abraham, moi aussi ! Ils sont ministres du Christ ! je fais la folie de le dire, je le suis plus qu'eux ! davantage en fatigues, davantage en coups, excessivement en prison, et souvent même en affres de mort. Du fait des Juifs, j'ai reçu cinq fois les quarante coups moins un (1) ; trois fois j'ai été passé par les verges ; une fois j'ai été lapidé ; trois fois j'ai fait naufrage ; j'ai passé une nuit et un jour dans l'abîme ; en voyage souvent, en dangers sur les fleuves, en dangers de brigands, dangers de ma race, dangers des Gentils, dangers dans la ville, dangers dans le désert, dangers dans la mer, dangers chez les faux-frères, fatigue et peine, insomnies souvent, froid et nudité, et en plus de tous ces obstacles quotidiens, le souci pour toutes les églises. Qui est infirme sans que je le sois ? Qui est scandalisé, sans que je brûle ? S'il faut se vanter, je me vanterai de mes infirmités. Dieu, père du Seigneur Jésus, qui est béni pour les siècles, sait que je ne mens pas. A Damas, l'ethnarque du roi Arétas gardait la ville pour m'arrêter, et je pus descendre par le mur dans un panier ; j'évitai ainsi ses mains. Il faut se vanter, bien que cela ne soit pas convenable ; j'en viendrai donc à mes visions et aux révélations que m'a faites le Seigneur. Je connais un homme en Christ, il y a quatorze ans, je ne sais si ce fut en son corps ou bien hors de son corps, mais je sais que cet homme fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et je sais que

(1) Les trente-neuf coups de la flagellation.

cet homme, soit en son corps soit sans son corps — je ne le sais —, fut ravi au paradis et entendit des paroles ineffables, que l'homme ne peut prononcer. Je me vanterai pour cet homme, mais pour moi je ne me vanterai pas, si ce n'est en mes infirmités. Car si je veux me vanter, je ne dirai pas de folie ; c'est la vérité que je dirai ; mais je l'évite, pour que nul ne me compte pour plus que ce qu'il voit en moi ou entend de moi. Et pour que je ne me laisse pas enorgueillir à l'excès par l'excellence de mes révélations, il m'a été donné un pal en ma chair, un ange de Satan, pour qu'il me soufflette, pour que je ne m'enorgueillisse pas (1). A ce sujet, j'ai trois fois invoqué le Seigneur, pour que ce mal s'éloigne de moi. Et il m'a dit : « Ma grâce te suffit, la puissance se parfait en la faiblesse ». Donc je prendrai plus de plaisir à me vanter dans mes infirmités, afin qu'en moi vienne résider la puissance du Christ. C'est pourquoi je rends grâces dans les infirmités, les outrages, les nécessités, les persécutions et les angoisses, pour le Christ : quand je suis faible, c'est alors que je suis fort ». xi, 18-xii, 10.

Il s'interrompt : « Je dis des folies, c'est vous qui m'y avez forcé ». Et comme son élan n'est pas encore épuisé, il proteste de nouveau qu'il ne le cède en rien aux Sur-Apôtres. Sur le point de retourner *pour la troisième fois* à Corinthe (xii, 14), il proteste de nouveau de son désintéressement et de son zèle et il ne peut s'empêcher d'exprimer la crainte de ne pas trouver ses fidèles tels qu'il le souhaiterait, en sorte qu'il sera obligé peut-être d'être lui-même envers eux autre qu'ils ne le souhaitent.

Donc il s'apprête à les visiter pour la troisième fois ; et solennellement il répète, pour les pécheurs et pour tous les autres, ce qu'*il a dit* lors de son *second voyage* : « Si je reviens, je serai cette fois impitoyable ». Mais il désire qu'il n'en soit pas ainsi. Il se réjouit quand il est

(1) C'est le texte le plus curieux sur la maladie de saint Paul ; il demeure aussi obscur que curieux.

faible, et qu'eux sont forts. « S'il leur écrit comme il le fait en son absence, c'est pour ne pas avoir, quand il sera présent, à les traiter sans miséricorde, selon le pouvoir que le Seigneur lui a donné pour édifier, non pour détruire ».

« Ainsi donc, frères, réjouissez-vous, corrigez-vous, confortez-vous ; ayez les mêmes sentiments, soyez en paix, et le Dieu d'amour et de paix sera avec vous. Saluez-vous les uns les autres en un saint baiser. Tous les Saints vous saluent. — La grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit avec vous tous ! »

La *IIe Épître aux Corinthiens* est moins révélatrice que d'autres de la doctrine théologique de saint Paul, mais dans aucune autre lettre, il ne se livre aussi librement à nous, jusqu'au plus intime. Elle a moins d'unité que la première ; elle a peut-être, probablement même, été dictée non pas d'un seul trait, mais à plusieurs reprises — comme d'autres aussi d'ailleurs — et cela peut expliquer en partie que la cohérence en soit moins forte (1). Elle a été composée par Paul en Macédoine, pendant le voyage que racontent les *Actes* au chapitre xx.

Il ressort des *deux Épîtres* aux *Corinthiens* parvenues jusqu'à nous que nous ne possédons pas toute la correspondance de l'Apôtre avec eux. Il leur avait déjà écrit

(1) C'est l'explication la plus vraisemblable des grandes difficultés d'interprétation qu'elle présente. Des hypothèses comme celle de HAUSRATH (*Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870), selon laquelle les chapitres VIII-XI (inclusivement) représenteraient, en réalité, la lettre perdue, à laquelle il est fait allusion (II, 3, 9 ; VII, 8-12), ont eu leur moment de vogue, mais présentent autant de difficultés que d'avantages. Mais il faut avouer que notre lettre est celle dont la composition offre le plus d'obscurité ; en présence de passages abrupts comme VI, 3 ; VII, 1, 20, on est tenté parfois de se demander si nous n'avons pas affaire à des fragments de plusieurs lettres agglomérées (cf. Dom DE BRUYNE, *Revue bénédictine*, 1923 ; et GOGUEL, tome IV, 2e Partie). M. Goguel étend même cette théorie à l'*Épître I*, et ne reconnaît pas moins de *six lettres*, comme éléments constitutifs des *deux Épîtres* ; voir son tableau récapitulatif, p. 86.

une lettre avant la première (Cf. I *Cor.*, V, 9), et il leur en a adressé une autre entre la première et la seconde (II *Cor.*, II, 3, 9 ; VII, 8).

4° L'Épitre aux Romains

Bibliographie. — Commentaires de Cornély, Paris, 1896. — Sanday et Headlam, 2e éd., Édimbourg, 1896 ; — Lietzmann, Tübingen, 2e éd., 1909 ; — Zahn, Leipzig, 1910 ; — C. Toussaint, Paris, 1913 ; — R. P. Lagrange, Paris, 1916 ; — O. Bardenhewer, Fribourg-en-Brisgau, 1926 ; — Goguel, *Introduction*, IV, 2, 1927.

L'Épître aux Romains est celle qui montre le mieux combien le jugement de Deissmann sur les *Lettres* de Paul, tout en contenant une part de vérité, a été faussé par la forme trop exclusive que son auteur lui a donnée. Elle est rédigée de manière à tenir le plus grand compte de l'état d'esprit de la communauté romaine, où la question des rapports entre le christianisme et la Loi devait être très agitée, soit que le nombre des fidèles d'origine juive y fût assez considérable, soit que beaucoup des Gentils qui en faisaient partie eussent reçu préalablement une assez forte éducation biblique (1) ; elle a aussi un objet particulier, qui est de préparer le voyage que Paul se proposait de faire à Rome. Mais il n'en est pas moins clair qu'elle prend l'allure d'un traité dogmatique ; avec la *Ire Épître aux Corinthiens*, elle est celle qui nous instruit le plus complètement sur la doctrine de saint Paul ; elle est l'œuvre théologique capitale du christianisme primitif.

(1) Paul dit expressément (II, 1) : « Je parle à des gens qui connaissent la Loi. » Il est impossible d'entendre ces mots d'autre chose que de la Loi mosaïque, comme veut le faire le P. Lagrange (p. 60).

Elle débute par une adresse dont la solennité marque l'importance du message envoyé par Paul aux Romains, et qui en indique également l'esprit avec une grande netteté. « Paul esclave de Jésus, Apôtre choisi spécialement pour l'Évangile de Dieu, que Dieu a fait annoncer d'avance par ses prophètes dans les Écritures Saintes, au sujet de son fils, né de la semence de David selon la chair, décrété fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sanctification, à la suite de sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ, notre Seigneur, par qui nous avons reçu la grâce et l'apostolat, pour que soit entendue la foi dans toutes les nations, en l'honneur de son nom, nations dont vous êtes aussi, appelés de Jésus-Christ, à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, aux Saints appelés. Grâce à vous, et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ ».

C'est une sorte de *Credo*. Après le compliment habituel à ses lecteurs, après l'assurance de son désir ardent d'aller les visiter « pour leur communiquer quelque don spirituel », après celle qu'il se doit à tous, Grecs et Barbares, Paul définit l'Évangile : « une puissance de Dieu pour le salut de tous les croyants, Juifs d'abord, et Grecs » (I, 16). C'est en effet le problème de la gentilité et du judaïsme qu'il va examiner, en le serrant de plus près qu'il ne l'avait encore fait.

Il semble d'abord qu'il va mettre Juifs et Gentils sur le même rang. Il commence en effet par la page célèbre où il reconnaît la révélation naturelle : « La puissance invisible de Dieu se laisse apercevoir par la création du monde ; ses œuvres le font concevoir » (20). C'est ce qui établit la responsabilité des païens ; leur idolâtrie, leurs débauches, tous leurs vices sont coupables ; ils connaissaient Dieu, et cependant ne l'ont pas honoré comme leur Dieu. Paul trace alors une peinture énergique de la corruption du monde antique. Non seulement les païens commettent le mal sous toutes ses formes, mais « ils applaudissent à ceux qui le commettent » (32).

Aussi point de jugement possible chez eux ; tous sont coupables, et celui qui condamne son prochain se condamne lui-même (II, 1). Aucun d'eux n'échappera au châtiment mérité. « Tribulation et angoisse à toute âme d'homme faisant le mal, Juif d'abord et Grec ; gloire et honneur et paix à quiconque fait le bien, Juif d'abord et Grec. Car Dieu ne fait pas acception de personnes » (10-11). Cette formule amène Paul à parler plus ouvertement des Juifs (1), et il leur rappelle durement qu'il ne faut pas seulement connaître la Loi, mais l'accomplir. Le Juif qui ne l'accomplit pas ne vaut pas mieux que le païen qui pèche, et Paul, qui tout à l'heure ne semblait voir dans la société païenne qu'idolâtrie et infamie, se corrige, comme il lui arrive si souvent de le faire : « Quand les nations qui n'ont pas la Loi accomplissent naturellement la Loi, ceux qui n'ont pas la Loi sont ainsi pour eux-mêmes la Loi » (14) ; ce qui n'est pas sans risquer de produire quelque confusion : car Paul n'entend plus ici par Loi que la morale naturelle, et la question se posait tout autrement entre Gentils et Judaïsants (2). Mais sa véritable intention se montre bientôt ; après une violente invective contre les Juifs qui, péchant comme des Gentils, « font blasphémer le nom de Dieu » (*Isaïe*, 52, 5), il conclut : « La circoncision est utile, si l'on accomplit la Loi ; mais si l'on transgresse la Loi, la circoncision devient prépuce » (25). La véritable circoncision est la circoncision du cœur (29).

Il semble donc que Gentilité et Judaïsme soient pareils.

(1) Car par : *ceux qui jugent les autres*, il a déjà visé indirectement les Juifs qui se croient supérieurs aux Gentils.

(2) Chrysostome a dit, non sans raison, que Paul laisse ici le privilège du Juif intact en fait ; car il ne met pas le bon Gentil au-dessus du bon Juif, ni même d'égalité avec lui ; il le met seulement au-dessus du mauvais Juif. Mais il reste que Paul simplifie à l'extrême ; il supprime momentanément, dans la comparaison qu'il institue, tout ce qui, du côté de la Loi, est autre chose que la morale naturelle ; du côté des Gentils, cette idolâtrie même où il a trouvé la raison de leurs vices. Cf. sur ces difficultés la note du P. Lagrange, p. 57-9.

C'est cependant ce que Paul ne pouvait accepter, non plus qu'aucun chrétien, et Marcion, qui est allé plus loin que lui en maudissant le judaïsme, n'est ni un chrétien ni un disciple de Paul, quoiqu'il ait prétendu. Paul pose donc la question : Quel est le privilège du Juif ? Quelle est l'utilité de la circoncision ? Il répond qu'ils sont grands de toute façon et il essaie de le démontrer dans un passage extrêmement subtil, déconcertant pour les lecteurs modernes, et que n'ont pu comprendre sans doute, même en son temps, parmi les Gentils de l'Église romaine, que ceux qui étaient vraiment familiers avec la dialectique juive. L'idée essentielle en est la véracité de l'Ancien Testament, la validité de l'alliance contractée depuis Moïse entre Dieu et son peuple. Cela, Paul ne pouvait pas l'oublier ; il aurait vu avec horreur qu'on le rejetât ; il eût abominé Marcion, comme l'orthodoxie l'a abominé (1).

Mais en somme, dans ces trois premiers chapitres, Paul a voulu montrer que tous, Juifs et Gentils, ont été jusqu'ici soumis également au péché, puisque les premiers n'accomplissaient pas la Loi et que les seconds ne se conduisaient pas conformément à la révélation naturelle. Aujourd'hui c'est par la *foi* en Jésus-Christ

(1) Voici plus en détail le raisonnement. Paul a par son πρῶτον répété deux fois (I, 16 ; II, 10), Juif *d'abord*, puis Grec), maintenu l'idée d'un privilège. En quoi peut-il consister, après que Juifs et Gentils ont été montrés également coupables devant Dieu, et si la véritable circoncision est celle du cœur ? Il consiste dans le rôle historique du peuple juif, qui a reçu le dépôt des *Écritures* (λόγια, c'est-à-dire *oracles*, parole de Dieu conservée par l'*Écriture*). Dieu a octroyé à ce peuple, par une prérogative qui reste unique, son *Alliance*. Ils l'ont reniée ; c'est leur faute. La faute, le mensonge des hommes ne diminuent en rien la justice, la véracité de Dieu ; au contraire, ils les font éclater. Paul alors, toujours inquiet d'un reproche que l'on faisait à sa théorie de la grâce, en l'accusant de favoriser le péché (cf. III, 8 et VI, 1), suppose qu'on lui objecte : Si l'incrédulité et la désobéissance du peuple juif n'ont fait que prouver la justice et la véracité de Dieu, pourquoi le punir de cette *felix culpa* ? Il réplique, puis revient à son idée directrice : tous, Juifs et Gentils, sont pareillement sous le joug du péché jusqu'au règne de la grâce.

que va s'accomplir la justification, conformément « au témoignage de la Loi et des prophètes » (III, 19-20). Tous, ayant péché et étant privés de la gloire de Dieu, vont être justifiés gratuitement en sa grâce, par le rachat qui est en Christ-Jésus, que Dieu a proposé, comme une propitiation par la foi en son sang, par la démonstration de sa justice, au temps présent, pour que Dieu soit juste et justifie celui qui procède de la foi de Jésus (23-26). Donc, plus d'œuvres de la Loi, mais la Loi de la Foi. — Et le problème reparaît ; nous avions entrevu — tant bien que mal — une raison d'être de la Loi dans le passé. Mais aujourd'hui ? « Est-ce que nous renions la Loi par la Foi ? A Dieu ne plaise ! Nous établissons la Loi » (31).

Voilà la thèse. Quelle est la démonstration ? Elle procède tout entière de l'interprétation du verset 6 du chapitre XV de la *Genèse* : « Abraham a cru en Dieu, et cela lui a été compté à justice », appuyée sur le début du *Psaume* 32. Ici encore l'exégèse de Paul est fort subtile (1). Le principal intérêt qu'elle conserve, c'est que, par l'effort désespéré que fait Paul pour se débarrasser de la Loi, par les tours de force que s'impose son argumentation, il nous fait admirablement sentir combien cette question fut grave pour la première génération chrétienne.

Nous voici maintenant au règne de la foi et de la grâce, et quoique le raisonnement offre encore, dans les chapitres V et suivants, bien des étrangetés, ce qui, dès lors, emporte tout, ce qui a dû produire en sa nouveauté une

(1) Paul ne considère pas la vie d'Abraham dans son ensemble ; il prend, dans la Bible, le texte qui lui convient, et il l'isole ; ce texte est seulement au chapitre XV, 6, de la *Genèse*. Paul ne tient pas compte de tous les actes de foi et d'obéissance antérieurs accomplis par Abraham, à propos desquels aucune remarque analogue n'est faite. Peu lui importe aussi qu'ensuite (XVII, 10) la circoncision soit imposée à Abraham et à sa descendance comme « signe » de l'Alliance. Il lui suffit que la promesse soit antérieure à l'obligation de la circoncision. Le raisonnement est à la fois simplifié et complexe ; il part des données bibliques, sans les contrôler.

impression extraordinaire — car aujourd'hui encore ces belles pages nous émeuvent — c'est l'enthousiasme avec lequel Paul décrit les effets de la mort de Jésus et définit les caractères de ce règne nouveau qu'elle a inauguré. « Nous nous glorifions dans les tribulations, surtout parce que la tribulation engendre la patience, la patience la constance et la constance l'espérance » (v, 3). Admirons la miséricorde de Dieu ; peut-être consentirait-on à mourir pour un juste. Christ est mort pour nous, pécheurs (8) ; et par une de ces argumentations *a minori ad majus* qui lui sont coutumières, Paul conclut : « Justifiés maintenant par son sang, combien plus ne serons-nous pas sauvés, au jour du jugement, de la colère (de Dieu) ? Car si, étant ses ennemis nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son fils, d'autant plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés en sa vie » (9-10).

Vient alors le fameux parallèle entre Adam et Jésus : Adam a introduit le péché en ce monde, et par le péché la mort, qui a régné d'Adam à Moïse. L'œuvre du Christ corrige la faute d'Adam, et avec quelle largesse ! La mort procède d'une seule faute ; tous les péchés du monde ont produit la grâce et la justification. Par la faute d'un seul, la mort a régné du fait d'un seul : d'autant plus ceux qui reçoivent la surabondance de la grâce et du don de la justice règneront-ils dans la vie, du fait du seul Jésus-Christ. Ainsi donc, comme par la faute d'un seul, tous les hommes sont conduits à la damnation, ainsi par la justification d'un seul (1) tous les hommes vont à la justification de la vie ; car comme, par la désobéissance d'un seul, le grand nombre a été constitué pécheur, ainsi par l'obéissance d'un seul, le grand nombre a été constitué juste. La Loi est survenue, pour faire surabonder

(1) Le mot δικαίωμα, dans cette phrase, est difficile ; ma traduction équivaut à peu près à celle du P. Lagrange. Je ne puis, naturellement, ni à propos de ce passage, ni en général, discuter les problèmes qu'a posés l'interprétation luthérienne de l'*Épître aux Romains*. Voir, pour s'orienter, la note du P. Lagrange, p. 119 et suiv.

le délit, et là où le péché a abondé, a surabondé la grâce, afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce règne par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur (1). » Ainsi la pensée de Paul se dégage plus clairement ; nous voyons mieux quelle valeur transitoire est attribuée à la Loi. Nous pouvons trouver que, tout entier maintenant à l'examen du privilège du judaïsme, Paul oublie un peu les Gentils, et les solutions qu'il apporte laissent place à bien des problèmes qui devraient être résolus pour que l'histoire universelle fût expliquée et pour que la théodicée fût satisfaite. Mais Paul ne pose pas ces problèmes comme nous, ni comme Marcion.

L'objection que Paul pouvait redouter de ses contemporains était d'un tout autre ordre : elle était toute pratique. C'était celle des libertins disant : Alors faisons le mal, pour faire venir le bien (III, 8) : — ou : restons dans le péché, pour faire abonder la grâce (VI, 1). Paul l'écarte avec une éloquence émouvante : nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore en lui ? (VI, 2). Nous sommes délivrés du péché pour devenir esclaves de la justice (18). « Sauvés du péché, asservis à Dieu, vous portez votre fruit pour la sanctification, vous avez pour fin la vie éternelle. La mort est l'assaisonnement du péché ; le don gracieux de Dieu, la vie éternelle en Christ-Jésus notre Seigneur » (22-23).

Par une voie un peu rude, Paul nous conduit vers de hauts sommets. L'idée qui l'obsède est celle du péché ; le péché, avec la mort, née de lui, règne partout en souverain, depuis Adam. Gentils et Juifs sont sous son joug ; pourquoi ? Par la faute du premier homme. Sans prononcer le mot de péché originel, Paul écrit la page décisive sur laquelle la théorie du péché originel sera bâtie ; page éternelle, parce que, sorti des broussailles de la théologie, c'est une grande réalité morale qu'il

(1) V, 14-21.

observe avec une pénétration, qu'il expose avec une vigueur incomparables : « Je ne sais pas ce que je fais ; car ce que je veux n'est pas ce que je fais ; c'est ce que je hais que je fais. Si c'est ce que je ne veux pas que je fais, je reconnais que la Loi est bonne. Or, ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Je sais, en effet, qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite pas le bien. Car la volonté du bien est à ma disposition, mais non son accomplissement ; car je ne fais pas le bien que je veux ; je fais le mal que je ne veux pas. Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Je découvre donc cette loi pour moi qui veux faire le bien, que le mal est à ma disposition ; car je me réjouis de la loi de Dieu en mon être intérieur ; mais je vois une autre loi en mes membres, qui lutte contre la loi de mon esprit, et qui m'enchaîne dans la loi du péché qui est en mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi donc, à la fois, par mon esprit je sers la Loi de Dieu, et par ma chair la loi du péché » (VII, 15-25). Page éternelle, je le redis. Rousseau aura beau proclamer la bonté native de l'homme ; le fait observé par Paul — et par Augustin après lui, dans une autre page un peu dure — est hors de conteste ; il y a dans l'homme des forces mauvaises, qui contrarient son aspiration au bien. « Qui me délivrera de ce corps de mort ? (1). »

Mais aussi, quel horizon nouveau Paul ouvre à l'humanité, après tout ce passé de détresse, et malgré ce mal originel, legs de ce passé, qui pèse encore sur nous ! « La Loi de l'esprit de vie en Christ-Jésus nous a délivrés de la loi du péché et de la mort » (VIII, 2). « Si l'esprit de celui qui a réveillé Jésus d'entre les morts habite en vous,

(1) Épictète, au contraire, raille ceux qui disent : ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον (je ne suis qu'un pauvre homme. *Entretiens*, I, XXIX, 55), ou disent : « Mes pauvres petites chairs ! » (*ibid*).

celui qui a réveillé d'entre les morts Jésus-Christ vivifiera aussi vos corps mortels par l'habitation de son esprit en vous » (*ibid.*, 11). Liberté dans la joie et la grâce, et la vie éternelle au bout, tel est désormais le sort du chrétien. S'élevant enfin aux suprêmes cimes, Paul étend à la création tout entière ce besoin de rédemption, cette aspiration au salut qui travaillaient si fortement les hommes de son temps, et lui d'abord plus qu'aucun autre : « Si vous vivez selon la chair, vous devez mourir ; mais si par l'esprit vous tuez les œuvres du corps, vous vivrez. Ceux qui sont menés par l'esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous crions : Abbâ le Père (1). L'esprit en personne rend témoignage à l'esprit qui est en nous que nous sommes enfants de Dieu. Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers ; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, si vraiment nous souffrons avec lui, pour être glorifiés aussi avec lui. Car je pense que les souffrances du temps présent ne peuvent entrer en comparaison avec la gloire qui doit se révéler en nous. La création attend anxieusement la révélation des enfants de Dieu. La création a été soumise à l'instabilité, malgré elle, à cause de celui qui l'y a soumise (2) dans l'espoir que la création elle-même serait délivrée de la servitude de la corruption, pour partager la gloire des enfants de Dieu. Nous savons que toute la création gémit de concert et souffre en commun les douleurs de l'enfantement jusqu'à présent. Ce n'est pas tout : nous-mêmes, qui avons les prémices de l'esprit, nous gémissons intérieurement dans l'attente de l'adoption, dans l'attente d'être délivrés de notre corps. Nous avons été sauvés par l'espérance ; mais l'espérance qu'on voit

(1) *Abbà*, mot araméen qui signifie lui-même : *Père.*

(2) Par la faute d'Adam, à la suite de laquelle la Terre a été maudite (*Genèse*, III, 17).

réalisée n'est pas l'espérance ; ce que l'on voit, est-ce qu'on l'espère ? Si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous devons attendre avec patience. Pareillement l'esprit aide notre faiblesse ; car nous ignorons ce que nous devons demander en nos prières, pour prier comme il convient, et l'esprit lui-même intercède pour nous, par des gémissements inexprimables. Celui qui sonde les cœurs comprend l'intention de l'esprit ; il voit qu'il prie pour les Saints, selon Dieu. Nous savons que, pour ceux qui aiment Dieu, tout collabore en vue du bien, pour ceux qui sont élus par intention. Ceux qu'il a prévus, il les a aussi prédéterminés pour être conformés à l'image de son fils, afin que celui-ci fût le premier-né parmi beaucoup de frères ; ceux donc qu'il a prévus, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous maintenant ? Si Dieu est pour nous, qui est contre nous ? Il n'a pas épargné son propre fils, et il l'a livré pour nous tous ; comment ne nous accorderait-il pas tout, avec lui ? Qui s'élève contre les élus de Dieu ? (1) C'est Dieu qui les justifie. Qui sera appelé à les condamner ? Christ-Jésus qui est mort, ou plutôt ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous (2). Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Tribulation, angoisse, persécution, famine, nudité, danger, glaive ? Il est écrit : à cause de toi, nous sommes mis à mort pendant tout le jour ; nous avons été comptés comme les brebis qu'on égorge (3). Mais en tout cela nous triomphons souverainement par celui qui nous a aimés ! Je suis convaincu que ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissance, ni hauteur ni profondeur (4), ni une autre

(1) Dieu les justifie ; qui donc, à son tribunal, lors du jugement, oserait les accuser ?

(2) Et, par conséquent, ne peut nous condamner.

(3) *Psaume* XLIV, 23.

(4) Ces deux derniers termes semblent empruntés à l'astrologie.

création nouvelle ne pourront nous séparer de l'amour de Dieu en Christ-Jésus notre Seigneur ».

Page pleine de substance, sur laquelle nous reviendrons : il est aussi intéressant que difficile d'analyser les éléments divers qui ont été associés pour la composer. La pensée de Paul s'approche parfois ici du gnosticisme sans tomber dans les abîmes que celui-ci n'évitera pas. Bien qu'une parole biblique, comme celle d'Isaïe (LXV, 17) sur *les cieux nouveaux, la terre nouvelle,* ait pu suffire pour mettre en branle son imagination, n'y a-t-il pas aussi pour une part l'écho de doctrines contemporaines dont nous entrevoyons assez bien les tendances, moins bien la provenance : mysticisme et syncrétisme juifs, mysticisme et syncrétisme helléniques ? Malgré les obscurités où elles restent enveloppées, il n'y a guère de doute que Paul ne les utilise, en les transformant, en les vivifiant, comme Christ, à ses yeux, par sa mort a vivifié et va transformer non seulement l'humanité, mais l'univers. Car l'impression que laisse une telle page ne peut tromper ; si l'on y devine des éléments très divers, on y sent la vigueur, la nouveauté d'une pensée originale.

Après cette effusion, Paul reprend brusquement son premier thème, la question juive, et nulle part il n'a mieux avoué qu'au chapitre IV combien, de toutes ses fibres, il demeure attaché à son peuple, à ce peuple qui, non seulement est sa chair et son sang, mais qui est le peuple saint, auquel appartiennent en propre « l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, les patriarches », enfin à ce peuple dont Christ est issu selon la chair. Une grande tristesse s'empare de lui, quand il voit ce peuple dépouillé de sa prérogative. Mais si les Gentils entrent dans l'Église pour y prendre la place des Juifs qui ont refusé leur créance à Jésus, l'Écriture ne l'a-t-elle pas prédit ? Et l'Écriture ne prouve-t-elle pas que Dieu est le maître de faire ce qu'il veut de ses créatures ? « Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire avec la même argile un vase de gloire et un vase d'infa

mie? (1) ». Assurément la toute-puissance est, selon la vieille tradition juive, et demeure, selon la foi chrétienne, le premier attribut de Dieu. Mais implique-t-elle qu'il agisse selon son bon plaisir ? Paul sent bien qu'il faut mettre d'accord la toute-puissance avec la justice et la bonté et il se tourmente terriblement pour y réussir. Il revient donc au tort des Juifs, qui ont « méconnu la justice de Dieu et cherchent à établir leur propre justice » (x, 3). Montrant un autre aspect de sa pensée, il revient à l'idée que la justice est : pas d'acception de personnes devant Dieu ; égalité du Juif et du Grec. « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*Joël*, II, 32). Mais comment aujourd'hui l'invoqueront-ils, ces Juifs qui l'ont rejeté ? Rejeté, comme l'a prédit *Isaïe* (LIII, 1 et suiv.). Alors est-il bien vrai que Dieu a repoussé son peuple ? Ah ! qu'à Dieu ne plaise ! Paul n'est-il pas la preuve du contraire, lui qui « est aussi Israélite, de la semence d'Abraham, de la tribu de Benjamin ? » Donc, comme l'a encore prédit l'Écriture (*I Rois*, XIX, 10-18), il reste ceux « qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » ; il reste une *élite* (XI, 5 et suiv.). Quant aux autres, pourquoi sont-ils tombés ? Est-ce leur chute même qui était voulue ? Qu'à Dieu ne plaise ! Leur chute a pour effet le salut des Gentils ; elle l'avait pour but. Mais, reprend l'Israélite, le Benjaminite, « si leur défaillance a été l'enrichissement du monde et leur défaite l'enrichissement des Gentils, combien plus le sera leur réussite ? » S'adressant alors aux Gentils, il proclame que son souhait, sa gloire, ce serait d'arracher, lui, l'apôtre des Gentils, le salut de quelques Juifs ! Si le rejet des Juifs est la réconciliation du monde, leur admission, que sera-t-elle, sinon la résurrection ? Continuant son argumentation, il précise la comparaison entre le Juif et le Gentil par l'image célèbre de l'olivier (2), dont la conclusion est un

(1) Cf. *Isaïe*, XXIX, 16, et *Sagesse*, XV, 7.

(2) Comparaison fort claire dans l'ensemble, mais dont plus d'un

conseil de modestie pour ce dernier. « Ne sois pas orgueilleux ; crains. Car si Dieu n'a pas épargné les rameaux naturels, il ne t'épargnera pas non plus. Vois donc l'indulgence et la sévérité de Dieu ; pour ceux qui sont tombés, la sévérité ; à toi, l'indulgence, si tu restes fidèle à l'indulgence ; sinon, toi aussi, tu seras taillé, tandis qu'eux, s'ils ne restent pas dans l'incrédulité, ils seront entés ; car Dieu peut les enter de nouveau. Si tu as été retranché de l'olivier sauvage, auquel tu appartenais selon la nature, et enté contre la nature sur l'olivier domestique, combien plus ceux qui sont selon la nature seront-ils entés sur l'olivier auquel ils appartiennent » ? Il leur annonce alors, confidentiellement, un *mystère* : « Israël a été endurci en partie jusqu'à ce que fût introduite la masse des Gentils ; ainsi tout Israël sera sauvé. selon qu'il est écrit : « De Sion viendra le Vengeur (*Isaïe*, LIX ; *Jérémie*, XXXI) qui détournera de Jacob l'impiété ; telle sera mon alliance avec eux, quand je ferai disparaître leurs péchés. » Selon l'Évangile, ils sont ennemis, à cause de vous ; selon l'élection, ils sont aimés, à cause de leurs pères (1). Car les grâces et la vocation de Dieu sont sans repentance. Ainsi donc que vous avez autrefois désobéi à Dieu et qu'aujourd'hui vous avez été pris en pitié à la suite de la désobéissance, maintenant, eux aussi ont désobéi à l'occasion de la miséricorde qui vous est faite, afin qu'eux aussi obtiennent miséricorde. Car Dieu a réduit tous les hommes à la désobéissance pour leur faire miséricorde. O profondeur de la richesse, de la sagesse, de la science de Dieu ! Comme ses jugements sont insondables et ses voies ignorées ! « Qui a connu l'esprit du Seigneur ? Et qui a été son conseiller ? Qui

détail est un scandale pour un jardinier ; Paul parle comme si, pour greffer, on entait un sauvageon sur un arbre fruitier, et non inversement.

(1) Ils sont ennemis, selon l'Évangile, pour faire place, momentanément, aux Gentils ; dans le dessein éternel de Dieu, ils sont aimés à cause de leurs pères, les patriarches.

lui a donné d'avance, de façon à être rétribué ? » (*Isaïe*, xl, 13). Tout vient de lui, est par lui, et va à lui (1) ; à lui, gloire pour les siècles. Amen ! »

Ne serrons pas de trop près, quelle que soit la vigueur de la pensée de Paul, toute cette argumentation. Ce qui domine, c'est l'intensité du sentiment ; c'est cette aspiration au salut, qui prenait déjà un si haut essor dans la tirade précédente sur la création ; ici l'amour, la charité de Paul se reportent sur ceux de sa race et se refusent à la croire à jamais perdue.

La partie doctrinale de la *Lettre* est ainsi terminée. Le chapitre xii apporte les conseils de morale. Il faut y noter surtout ce souci de l'unité et aussi des diversités nécessaires au sein de l'unité, qu'on retrouve toujours chez saint Paul (4-5, comparaison du corps et des membres), ainsi que le précepte d'obéir aux autorités ; car toute puissance vient de Dieu (xiii, 1). Finalement, toute la morale est résumée conformément à l'esprit de Jésus, dans l'amour du prochain (8-9). Notons aussi que Paul, au lieu d'avoir à combattre les effets fâcheux d'une attente trop exaltée de la venue du Christ, comme on la nourrissait à Thessalonique, semble avoir besoin cette fois de rappeler aux Romains une pensée qui les tourmente moins sans doute : « Faites cela en comprenant le moment, et que l'heure est déjà venue pour vous d'être réveillés du sommeil. Car le salut est déjà plus voisin de nous que quand nous avons commencé à croire ; la nuit s'est avancée ; le jour s'est rapproché » (11-12).

Le chapitre xiv est assez délicat à interpréter (2) ; les gens que vise Paul et qu'il désigne par le terme de « faibles » paraissent avoir à la fois des tendances ascétiques et des tendances judaïsantes. En tout cas, l'Apôtre donne, à propos des difficultés que leurs pratiques sus-

(1) Marc-Aurèle dit aussi : « Tout vient de toi, tout est en toi, tout va vers toi » (*Pensées*, iv, 23) ; mais son Dieu est impersonnel.

(2) Cf. la note du P. Lagrange, p. 335-40.

citent, des conseils empreints de cette modération qui l'avait inspiré, quand il traitait, pour les Corinthiens, la question des viandes de sacrifice. « Le royaume de Dieu n'est ni dans le manger ni dans le boire, mais dans la justice, la paix et la joie en l'Esprit Saint » (xiv, 17). D'autre part, il faut nous garder de scandaliser le prochain, s'il n'a pas l'esprit assez large pour nous comprendre. Ce précepte de tolérance, sur un point de conduite particulier, s'étend ensuite de manière à devenir une exhortation plus générale à la bonne entente entre Juifs et Gentils (xv, 8-13). Paul espère d'ailleurs que les souhaits de concorde qu'il exprime sont déjà réalisés, et il s'excuse auprès de l'Église romaine, dont il est inconnu, d'avoir pris la hardiesse de lui donner des conseils. Ce qui l'y a poussé, c'est « la grâce qui lui a été accordée par Dieu pour être le ministre (λειτουργόν) du Christ-Jésus chez les Gentils, ayant la charge sacrée de l'évangile de Dieu, pour que lui devienne agréable l'oblation des Gentils, sanctifiée en l'esprit saint » (*ib.*, 15-16). Il rappelle ce que Christ a fait par son entremise « en paroles, en actes, par la vertu de signes et prodiges, par celle de l'esprit de Dieu » ; comment l'évangile du Christ a été porté par lui partout à la ronde, depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyricum (1) ; comment il a eu bien soin de ne pas entrer en concurrence avec les autres Apôtres, là où ils avaient déjà fait leur œuvre ; comment il a projeté maintes fois cependant d'aller jusqu'à Rome et en a été empêché ; comment maintenant il n'a plus rien à faire dans la région d'où il leur écrit et est repris plus que jamais du désir de leur rendre d'abord visite, puis de pousser jusqu'en Espagne (17-24). Actuellement, il va à Jérusalem, apporter l'argent de la collecte recueilli

(1) Rien n'indique que Paul ait prêché dans l'Illyrie proprement dite, et il ne dit d'ailleurs pas expressément ici qu'il l'ait fait. L'*Illyricum*, au sens où on l'entendait en son temps, touchait à la Macédoine et à la Thrace. Paul pouvait dire qu'il avait porté l'Évangile jusqu'à la frontière de l'*Illyricum* dans sa seconde mission.

en Macédoine et Achaïe. Mais, quoique cela soit le motif officiel de son voyage, il laisse entrevoir que d'autres raisons plus graves l'y ont incité « : Je vous invite, frères, par Notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'esprit, à vous joindre à moi dans vos prières pour moi auprès de Dieu, afin que je sois sauvé des incrédules qui sont en Judée et que mon ministère à Jérusalem soit bien accueilli des Saints, de sorte que je puisse venir en joie par la volonté de Dieu me reposer auprès de vous. » Ainsi Paul se sait menacé par la haine de ceux qui l'accusent d'apostasie, et ce n'est pas sans tremblement qu'i est à la veille d'accomplir ce voyage qui devait en effet avoir pour lui de si fâcheuses conséquences.

Le chapitre xvi, qui a donné lieu à beaucoup de discussions, contient d'abord des salutations et énumère un grand nombre de personnes. Après les salutations, revient une exhortation, puis la formule qui termine habituellement les Épîtres de Paul ; cependant l'exhortation est suivie de salutations nouvelles, provenant de Timothée et des autres disciples qui entourent Paul au moment où il écrit ; enfin une longue doxologie achève le texte reçu.

Chacune de ces parties offre des difficultés ; mais il est bon d'indiquer d'abord que le problème exégétique se double d'un problème critique. Les particularités de la tradition manuscrite qui ont donné prétexte à des théories parfois extravagantes sur l'authenticité de l'*Épître aux Romains*, ou à des doutes, mieux fondés, sur l'intégrité du texte qui nous est parvenu, sont les suivantes : 1° omission des mots : ἐν Ῥώμῃ (à Rome), par un manuscrit gréco-latin (Gg) et une scholie (47 de Tischendorf), au verset 1, 7 ; même omission dans le manuscrit au verset 15 ; 2° existence, en latin, d'une recension courte de l'*Épître*, où sont omis les chapitres xv et xvi, sauf la formule de conclusion habituelle à Paul ; 3° déplacement de la doxologie dans les manuscrits de la recension dite antiochienne, où elle figure, non à la fin

de l'Épître, mais après XIV, 23 ; il faut ajouter qu'elle manque dans Gg, et qu'elle est dans quelques manuscrits à la fois après XV, 23, et à la fin de XVI ; 4° la formule de conclusion est placée tantôt XVI, 20*b*, tantôt XVI, 24 ; tantôt aux deux endroits ; tantôt enfin après XVI, 27. En somme, il résulte de ces faits que l'Épître paraît finir plusieurs fois : de là l'idée assez naturelle que des morceaux étrangers peuvent y avoir été insérés, ou l'autre idée, assez naturelle aussi et qui a été celle de Renan, que l'*Épître* pourrait être une encyclique, dont plusieurs finales nous auraient été conservées.

Les objections tirées du contenu même du chapitre XVI sont : 1° les salutations adressées par Paul à un grand nombre de Romains ou Romaines (1) ; on s'étonne qu'il ait tant de connaissances dans une ville où il n'est pas encore allé. — Argument spécieux ; car on voyageait beaucoup, sous l'Empire, et si Claude a vraiment expulsé les Juifs de Rome quelques années auparavant, Paul a pu rencontrer en Grèce ou en Asie beaucoup d'entre eux, qui ont pu ensuite retourner en Italie ; c'est ainsi qu'il a connu Aquila et Priscille. On dit, de plus, que la mention d'Aquila et Priscille, ainsi que celle d'Épénète « prémices de l'Asie en Christ », nous orientent plutôt vers Éphèse, où ce grand nombre d'amis est tout naturel. Mais Priscille et Aquila peuvent être revenus à Rome, et d'autres indications (le nom d'Ampliatus, la mention des fidèles de la maison de Narcisse) orientent au contraire vers Rome. — 2° L'exhortation qui se lit aux versets 17-20 ne serait pas en harmonie avec la peinture faite par Paul, dans le corps de l'*Épître*, de l'état de l'Église romaine, où semble régner la concorde. Voici cette exhortation : « Je vous invite, frères, à prendre garde à ceux qui causent des divisions et des scandales,

(1) Il y en a vingt-sept désignées individuellement, et autour de quelques-unes, il y a des groupes ; mais Paul peut savoir l'existence de ces groupes, sans en connaître personnellement les membres. — Voir la note de LAGRANGE, p. 370-1.

contrairement à la doctrine que vous avez apprise ; détournez-vous d'eux. De telles gens ne sont pas les serviteurs de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais ceux de leur ventre, et par leurs discours édifiants et dévots ils dupent le cœur des innocents. Car votre obéissance est connue de tous ; je me réjouis donc à votre sujet, mais je veux que vous soyez savants pour faire le bien et purs de tout mal. Le Dieu de paix brisera Satan sous vos pieds, sans tarder. » Une recommandation aussi générale — car c'est en vain qu'on cherche à découvrir des judaïsants dans les gens visés — une recommandation où, de plus, l'éloge se mêle aux avertissements, peut parfaitement avoir été ajoutée par l'esprit scrupuleux de Paul, comme une sorte de post-scriptum, au moment où il allait fermer une lettre que, sans doute, il s'est repris à plusieurs fois pour rédiger. — 3° La place de la formule de conclusion. Ici elle est encore suivie de la salutation des compagnons de Paul et de la doxologie, tandis qu'ailleurs elle est exactement à la fin. L'observation est exacte ; la question est de savoir si une exception n'est pas possible. — 4° La doxologie n'aurait pas le caractère habituel à celles de Paul ; on a même avancé qu'elle pouvait provenir de Marcion ou d'un Marcionite. En voici le texte : « A celui qui peut vous affermir, selon mon évangile et selon la prédication de Jésus-Christ, selon la révélation du mystère qui a été tu dans les temps éternels, mais qui a été révélé maintenant et porté à la connaissance de toutes les nations, pour qu'elles écoutent la foi, par le moyen des écritures prophétiques, selon l'ordre de Dieu éternel et se soumettent à Dieu, qui seul est sage, par Jésus-Christ, à qui est la gloire pour les siècles des siècles. Amen ! » Origène témoigne que cette doxologie avait deux places dans les manuscrits dont il disposait, tantôt à la fin de l'*Épître*, tantôt à la fin du chapitre XIV ; que Marcion l'avait supprimée et avait tout amputé depuis la fin de XIV. Parmi les manuscrits que nous possédons, la doxologie est à la fin de XIV

dans ceux de la recension antiochienne ; elle est répétée fin de XIV et fin de XVI dans un petit nombre d'autres ; il est exceptionnel qu'elle fasse défaut ; généralement, elle est à la fin de l'*Épître*. Enfin il a été démontré par Dom de Bruyne qu'il avait existé une recension courte de l'*Épître*, amputée de XV et XVI, sauf la formule de conclusion et la doxologie ; on ignore si cette recension a existé en grec.

En résumé, la conclusion du Père Lagrange semble justifiée : la tradition manuscrite est plutôt favorable à la doxologie placée à la fin de l'Épître, et l'existence de la recension courte peut en expliquer le déplacement occasionnel. Cette recension courte a peut-être été motivée par le fait que l'*Épître aux Romains* est l'exposé le plus approfondi et le plus complet de la doctrine de Paul, et que ceux qui la lisaient comme un traité dogmatique n'avaient nul besoin des chapitres XV et XVI.

Reste à savoir si la doxologie est suspecte en elle-même. La plus grave objection qu'on lui fasse est l'emploi, pour caractériser le mystère dont elle parle, du mot : *tu* (σεσιγημένον), au lieu de *caché* (κεκρυμμένον) qui est par exemple dans l'*Épître aux Colossiens* (I, 26) ; ainsi que celui des mots : *Écritures prophétiques*, qui désigneraient ici le Nouveau-Testament. Aucun des deux arguments n'est décisif, surtout le second ; on peut cependant trouver à la formule une certaine apparence marcionite. Elle ne pourrait provenir en tout cas que d'un disciple de Marcion, puisque Marcion lui-même supprimait la doxologie.

L'Épître aux Romains a été écrite, au moment où Paul allait entreprendre son dernier et fatal voyage à Jérusalem (cf. XV, 25), c'est-à-dire à la fin du second séjour à Corinthe, en 54.

5° L'Épitre aux Philippiens

Bibliographie. — Commentaires de E. Haupt (dans le Commentaire de Meyer), Gœttingen, 1902 ; — de P. Ewald (dans celui de Zahn), réédité par Wohlenberg, Leipzig, 1917 ; — de Knabenbauer, Paris, 1912 ; — de Dibelius (dans le *Manuel* de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de Plummer, Londres, 1919.

L'authenticité des Épîtres que nous avons étudiées jusqu'à présent ne peut être contestée que si l'on abuse des droits de la critique. Nous venons à celles qui prêtent soit à des doutes graves, soit au moins à des objections spécieuses. L'*Épître aux Philippiens* a été rejetée par Baur et par un grand nombre de ses disciples ; elle est aujourd'hui tenue très généralement pour authentique et l'on n'en discute plus guère que la date ou l'intégrité.

Nous savons déjà combien l'Église de Philippes était chère au cœur de saint Paul. Elle était sa première fondation sur le sol de l'Europe. C'est là que Lydie, la riche et bonne marchande de pourpre venue de Thyatires en Macédoine, lui avait fait, ainsi qu'à ses compagnons, un accueil si touchant. A plus d'une reprise, contrairement à ses principes, il avait même permis aux Philippiens de lui envoyer des subsides. On ne saurait donc être surpris qu'une lettre, adressée par lui à cette Église, soit, plus qu'une autre, une libre effusion, assez mal composée, mais émouvante entre toutes, à quelque date ou dans quelques circonstances qu'elle ait été écrite.

L'adresse en est simple — comme quand Paul parle à des gens qui le connaissent bien (1) : — « Paul et Timothée (2), esclaves de Christ-Jésus, à tous les Saints en

(1) Ce n'est pas une question de date, comme le pense M. Goguel, p. 392, n. 2.

(2) Timothée, en fait, ne compte pas ; c'est Paul qui écrit ; il est exact que cette *Épître* est la meilleure preuve de l'insignifiance de la

Christ-Jésus qui sont à Philippes, avec leurs évêques et leurs diacres (1) ; grâce à vous et paix de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ ».

Paul, sous forme d'une action de grâces à Dieu, proteste d'abord des souvenirs qu'il garde aux Philippiens et de la part qu'il leur fait en ses prières, parce qu'il sait qu'ils gardent aussi son souvenir en leurs cœurs tandis qu'il est *captif*, qu'il se *défend* contre une *accusation* et *confirme* ainsi son *évangile*. Il les loue et espère qu'ils ne cesseront pas de progresser, jusqu'au jour du Seigneur (I, 3-11).

Il les met alors plus amplement au courant de sa situation, qu'il vient d'indiquer brièvement. Avec un désintéressement d'autant plus admirable que ce désintéressement ne semble rien lui coûter, il se félicite que sa captivité ait tourné au profit de la foi. Elle est connue « de tout le prétoire et partout ailleurs, et la plupart des frères en le Seigneur, rendus confiants par elle, osent plus que jamais dire sans crainte la parole de Dieu. Il en est qui prêchent Christ par jalousie et par émulation ; d'autres par bonne volonté ; les uns le prêchent par amour, sachant que je suis appelé à défendre l'évangile, les autres dans un sentiment de rivalité, sans bonne intention, s'imaginant qu'ils infligeront une épreuve à ma captivité. Hé bien ! qu'importe, puisque de toute façon, sincèrement ou non, Christ est prêché, et en un tel temps... Christ », continue-t-il, « sera grandi en mon corps, soit par ma vie, soit par ma mort » (*ib.*, 20). Lui-même ne sait que souhaiter, puisque la mort le réunirait

mention des compagnons de Paul, à côté de son propre nom, dans ces salutations. Goguel, *ib.*, n. 1.

(1) La mention de ces dignitaires a naturellement paru significative à Baur et à ses disciples, pour prouver le caractère apocryphe de la lettre ; tout au plus est-elle plus favorable à l'opinion traditionnelle qui date celle-ci de la captivité romaine (ou au moins de Césarée) qu'à l'opinion de ceux qui, en ces derniers temps, l'ont datée d'une captivité *éphésienne*.

au Christ, mais que sa vie peut être utile encore à ses fidèles ; et cette pensée lui inspire l'espoir — justifié ou non dans les circonstances où il se trouve — de retourner parmi eux (23-26). Mais, qu'il doive les revoir ou non, il les exhorte à l'union ; cette exhortation amène le morceau qui, doctrinalement, est le plus intéressant dans la lettre : « Soyez animés entre vous des mêmes sentiments qu'en Jésus-Christ (1), qui, étant déjà *en forme de Dieu*, n'a pas eu l'ambition de ravir l'égalité avec Dieu (2), mais s'est dépouillé pour prendre *forme d'esclave*, naître en ressemblance des hommes et prendre l'aspect d'un homme, qui s'est humilié en se soumettant même à la mort, et à la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté souverainement et l'a gratifié d'un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou se courbe chez les êtres célestes, terrestres ou souterrains, et que toute langue confesse le Seigneur Jésus-Christ pour la gloire de Dieu le Père ». Qu'ils soient donc son titre d'honneur au jour du Christ ! S'il est sacrifié pour leur foi, ce sera sa joie (II, 5-18).

Il leur annonce en tout cas l'envoi prochain de Timothée, dont il fait l'éloge, sans perdre l'espoir de les revoir bientôt lui-même. Déjà il leur renvoie leur concitoyen Épaphrodite, qui, venu de leur part auprès de lui, a souffert d'une maladie qui a failli devenir mortelle (*ib.*, 19-30).

Le début du chapitre III est le morceau qui peut le plus facilement fournir un prétexte d'attaquer l'intégrité de la lettre ; pourtant, si le lien logique y est un peu lâche, on n'a sans doute pas trop le droit de s'en scandaliser dans une *Épître* telle que celle-ci. Le verset 1 semble

(1) Le morceau contient, au verset II, 1, une des plus graves incorrections que l'on trouve chez Paul : εἴ τις σπλάγχνα καί οἰκτιρμοί, soit, comme on le dit souvent, que Paul ait forgé un substantif σπλάγχνα, au féminin, soit plutôt qu'il y ait simplement négligence.

(2) Sens très discuté ; cf. sur ce morceau : GUIGNEBERT, *Actes du Congrès international d'histoire des religions*, Paris, 1925, t. II, p. 290.

une fin (1). Mais Paul repart, assez brusquement, en disant : « Vous écrire les mêmes choses ne me coûte rien, et vous est utile », ce qui prouve que nous n'avons pas tout ce que Paul a écrit aux Philippiens (2). « Les mêmes choses », ce sont des avertissements contre des adversaires de Paul, Juifs ou judaïsants, qui cherchent à ruiner son œuvre, en Macédoine, comme en Galatie. Dans des termes analogues à ceux de l'*Épître aux Galates*, quoiqu'avec une ardeur moins fougueuse, Paul rappelle qu'il est lui aussi Israélite, Benjaminite, Pharisien même, ancien persécuteur, sans reproche au regard de la Loi (III, 4-6). Tout cela, il en fait fi, il le rejette « comme des ordures, pour gagner Christ, être trouvé en lui, n'ayant pas une justification provenant de la Loi, mais celle que donne la foi du Christ, la justification qui provient de Dieu, fondée sur la foi, pour le connaître, lui et la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, en se conformant à sa mort, pour voir s'il peut parvenir à la résurrection des morts » (III, 7-11). Paul ne se sent pas encore arrivé au terme que doit souhaiter tout chrétien ; mais il en approche : « Je ne poursuis qu'un but, oubliant ce qui est derrière moi, tout tendu vers l'avenir, la récompense de la vocation venue d'en haut, la vocation de Dieu en Christ-Jésus » (*ib.*, 14). Que les Philippiens, sans être aussi avancés que lui, l'imitent ! Qu'ils fuient « les ennemis de la voie du Christ, dont le but est la perdition; le Dieu, leur ventre; la gloire, leur honte ; ceux qui ne songent qu'à la terre. Notre cité à nous est dans les cieux, d'où nous attendons le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps vil pour le rendre semblable à son corps glorieux, selon l'énergie de son pouvoir et en se soumettant tout » (19-21).

(1) De là des hypothèses comme celles de Le Moyne (au XVII[e] siècle), parfois reprises de nos jours. Cf. GOGUEL, p. 404.

(2) Les indices d'après lesquels on a soupçonné qu'une autre *Épître aux Philippiens* avait encore été connue avant la formation du Nouveau Testament sont très incertains. Cf. *ibid.*, p. 40.

Le chapitre IV donne une note encore plus personnelle. Paul s'adresse à certains fidèles de Philippes en particulier. Il recommande de rester unies à deux femmes, Évodie et Syntyque. Il invite à les y aider une personne qu'il désigne mystérieusement par ces mots qui ont donné lieu à tant de conjectures : Γνήσιε σύνζυγε, véritable conjoint (ou conjointe). Elles lui ont donné, à lui, à Clément et à ses autres auxiliaires, leur concours pour l'évangélisation du pays. Il exhorte toute l'église à la foi et à la paix. Il la remercie de nouveau de lui avoir envoyé, par Épaphrodite, des subsides qui lui étaient nécessaires, et rappelle, qu' « au début de son apostolat, après avoir quitté la Macédoine », c'est d'elle seule qu'il a accepté des secours. La salutation finale est dans les termes que voici : « Saluez tout saint en Christ-Jésus. Les Frères qui sont avec moi vous saluent. Vous saluent tous les Saints, et surtout ceux de la maison de César. La Grâce du Seigneur Jésus-Christ avec votre esprit ».

Le début du chapitre III paraît prouver, comme nous l'avons dit, que nous n'avons pas toute la correspondance de Paul avec les Philippiens. Mais s'il y a, dans ce chapitre, et parfois ailleurs dans la lettre, une liberté d'allure qui n'est pas strictement logique, cette liberté ne va nullement jusqu'à l'incohérence et ne nous contraint pas à conclure que nous sommes en présence de morceaux d'époque différente, arbitrairement réunis. Quelle est maintenant la date de l'Épître, si l'authenticité et l'intégrité en doivent être admises, comme nous le croyons ? L'opinion traditionnelle la place pendant la captivité de Paul à Rome, alors qu'il était en *custodia libera*. La mention du *prétoire* — qui serait alors le camp des Prétoriens — celle de « la maison de César » où le christianisme aurait déjà recruté des fidèles, semblent la justifier suffisamment. Il est vrai que le mot de *prétoire* pourrait s'entendre du palais du gouverneur (1) à Césarée,

(1) Cf. Goguel, p. 371.

où Paul a déjà été captif, à peu près dans les mêmes conditions ; mais si, à Césarée, Paul pouvait mentionner aussi des *gens de César*, il ne paraît guère vraisemblable qu'il y parlât de *gens de la maison de César*. La même objection s'appliquerait à l'hypothèse d'une captivité éphésienne, ignorée de nous, mais d'ailleurs assurément possible. Cependant, en ces dernières années, quelques critiques ont effectivement pris parti pour cette hypothèse (1). Outre les raisons déjà indiquées, le caractère *doctrinal* de l'Épître paraît favoriser la date la plus tardive. Certes, il est difficile pour nous de suivre l'évolution de la théologie de saint Paul. Nous ignorons entièrement non seulement ses premières origines, mais tout son développement jusqu'au temps de la *I*re *aux Thessaloniciens*, c'est-à-dire pendant quinze ou vingt ans. Nous ne pouvons essayer de la saisir ensuite que dans des textes qui se répartissent sur un intervalle beaucoup moins étendu, et qui ne sont pas, pour la plupart, sûrement datés. Cependant il semble bien qu'il n'y ait encore, dans aucune autre lettre antérieure, aucune expression aussi catégorique de la divinité de Jésus-Christ que celle de : ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (2). Mais surtout l'état d'esprit de Paul paraît bien convenir à l'époque de la captivité romaine ; l'Apôtre attend courageusement le martyre, sans considérer sa libération comme impossible ; il est apaisé ; il parle de ses adversaires avec un détachement qui ne lui est pas habituel, rapportant tout uniquement à la gloire de Dieu et à la propagation de l'Évangile. L'opinion traditionnelle paraît excellemment appuyée.

(1) Cf. Goguel, p. 370.
(2) « Étant en *forme* de Dieu ». Cf. Guignebert, *loc. cit.*

6° L'Épitre aux Colossiens

Bibliographie. — Commentaires de P. Ewald, de Knabenbauer, de Dibelius, dans les éditions de l'*Épître aux Éphésiens* citées plus haut ; — de C. Toussaint, Paris, 1921.

Si l'*Épître aux Colossiens* a été souvent suspectée, c'est surtout, comme l'*Épître aux Philippiens*, pour des raisons doctrinales. Un examen plus attentif a ramené aujourd'hui la plupart des critiques à en admettre l'authenticité.

L'Église de Colosses, dans la vallée du Lycos, n'était pas, que nous sachions, une fondation personnelle de Paul, et, dans l'*Épître* même, Paul ne se réclame pas de ce titre. Cependant elle n'est pas bien éloignée d'Éphèse, et, pendant le long séjour que l'apôtre a fait dans la grande métropole asiatique, il a pu déjà en connaître quelques membres : au moment où il lui écrit, il est en relation avec elle par un personnage du nom d'Épaphras ; mais il ne l'a pas visitée (ii, 1).

L'adresse est très simple, comme celle de l'*Épître aux Philippiens* : « Paul, apôtre de Christ-Jésus par la volonté de Dieu et Timothée le frère aux Saints de Colosses et aux frères fidèles au Christ. Grâce à vous, et paix de Dieu notre Père ». Ce sont, au début, les compliments ordinaires, sous la forme habituelle d'une action de grâces ; et cette action de grâces est intéressante parce qu'elle laisse voir les immenses progrès déjà accomplis par l'apostolat chrétien. Paul parle aux Colossiens de l'Évangile « qui a été apporté chez vous comme dans le monde entier, qui fructifie et s'accroît partout ailleurs, comme chez vous, depuis le jour où vous l'avez entendu et où vous avez connu la grâce de Dieu en vérité », et c'est alors qu'il nomme Épaphras « notre cher compagnon d'esclavage, qui est pour vous le ministre fidèle du

Christ, qui nous a fait connaître votre charité en esprit » (I, 3-8). Paul prie pour que les Colossiens progressent encore, rendant grâces avec joie « au Père qui nous a qualifiés pour appartenir au lot des Saints dans la lumière ; qui nous a sauvés de la puissance des ténèbres et nous a transférés dans le royaume du fils de son amour, en qui nous avons la libération, le pardon des péchés ; qui est l'image du Dieu invisible ; premier-né de toute création : en qui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses invisibles comme les choses visibles, trônes, seigneuries, principautés, puissances (1). Tout a été créé (2) par lui et pour lui, et lui-même est avant toutes choses et tout subsiste en lui, et il est la tête du corps, c'est-à-dire de l'Église : il est principe, premier-né d'entre les morts, afin d'être le premier en tout, parce qu'en lui tout le plérôme (3) a daigné habiter et par lui tout réconcilier en lui en pacifiant tout par le sang de sa croix, par lui (4), tout sur terre et dans les cieux » (I, 12-20).

Paul parle alors de ses souffrances, qu'il endure comme ministre de l'Église, « corps du Christ », en prêchant la parole de Dieu, « le mystère caché depuis les siècles et depuis les générations, qui maintenant a été révélé à ses saints, à qui Dieu a voulu faire connaître la richesse de la gloire de ce mystère parmi les gentils, c'est-à-dire de Christ en vous » (I, 24-29) (5). Il souffre pour eux, pour ceux de Laodicée, pour tous ceux qui *n'ont pas*

(1) La valeur de ces termes, surtout du dernier, est difficile à déterminer. Cf. Toussaint, *L'Épître aux Colossiens*, p. 82-3.

(2) Paul emploie dans ce verset le parfait ἔκτισται qui indique *le* ***résultat*** de la création ; au précédent, il se servait de l'aoriste ἐκτίσθη, qui en marque ***le moment***.

(3) Expressions qui sentent le gnosticisme.

(4) ***Par lui***, manque dans nombre de manuscrits, mais semble justifié par l'insistance avec laquelle, dans toute la phrase, Paul s'applique à marquer le rôle du Fils.

(5) Le mystère consiste dans l'union mystique avec le Christ. Cf. Toussaint, *ib.*, p. 107.

vu son visage, et nous sentons ainsi, combien, en même temps que s'aggravait pour lui le danger, son crédit grandissait dans les Églises helléniques ; combien il avait grandi surtout depuis sa captivité (II, 1-2). Il souffre pour le « mystère de Dieu, le Christ, en qui sont tous les trésors cachés de sagesse et de connaissance » (II, 3), ce qui — avec la recommandation qui suit, de ne pas se laisser tromper par « les discours persuasifs » — pose le thème principal de la lettre. Paul va mettre en garde les Colossiens contre certaines déviations, certaines erreurs qui ne sont plus tout à fait celles contre lesquelles il prémunissait les *Galates* ou les *Corinthiens*. Le temps a marché, et les idées aussi ; maintenant les dangers sont déjà autres. Paul prononce pour la première fois le mot de *philosophie* (1) : « Voyez que nul ne vous déçoive, par le moyen de la philosophie et d'une vaine duperie, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde (2) et non selon Christ ; c'est en lui qu'habite toute la plénitude (plérôme) de la divinité, corporellement, et votre plénitude est en lui, qui est la tête de toute principauté et de toute puissance, en qui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, en vous dépouillant du corps de chair, en la circoncision du Christ ; ensevelis en lui dans le baptême, c'est en lui aussi que vous avez été ressuscités par la foi dans l'action de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts ; et vous aussi, qui étiez morts par vos délits et par le prépuce de votre chair, il vous a revivifiés avec lui, vous faisant grâce de tous vos délits ; il a effacé le pacte rédigé contre nous, dont les stipulations nous étaient contraires ; il l'a fait disparaître, et l'a cloué à la croix ; il a dépouillé les Principautés et les Puissances, les a dénoncées en toute franchise, et a

(1) II, 8 ; l'exemple est unique.

(2) Pour le sens de l'expression, cf. la discussion de TOUSSAINT, p. 137 et suiv. Dans ce texte cependant, il n'est pas certain que l'explication astrologique s'impose.

triomphé d'elles en lui » (II, 8-15). Malgré le mot de *philosophie*, ce ne sont pas uniquement, ni même principalement, des doctrines helléniques que Paul vise ; ce sont des doctrines inspirées d'un certain mysticisme ou syncrétisme juif, comme le prouvent les prescriptions qui suivent, et qui se rapportent aux *fêtes*, *nouvelles lunes*, *sabbats*, et *au culte des anges* (1).

Que faire donc ? Se détacher du monde et chercher le Christ, « qui est assis à la droite de Dieu ;... vous êtes morts (au monde), et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu ; quand Christ, qui est votre vie, se sera révélé, alors vous aussi vous serez révélés avec lui en la gloire... Il faut dépouiller le vieil homme avec ses actions, et revêtir l'homme qui se renouvelle par la connaissance selon l'image de celui qui l'a créé, là où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncision ni prépuce, ni Barbare, ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais où Christ est tout et en tous... » (III, 1-11). Amour, paix, parole de Dieu, résident en nous ; psaumes, hymnes, chants spirituels (III, 16), tout faire ou dire au nom de Jésus-Christ, c'est la vie du chrétien. Suivent des conseils plus particuliers, tous empreints de la sagesse que Paul, si hardi en théorie, apporte toujours à la pratique : conseils de douceur aux pères ; d'obéissance aux esclaves ; de justice aux maîtres, « qui ont un maître au ciel » (IV, 1) ; de bonne conduite à tous les fidèles dans leurs rapports avec les infidèles.

Quant à l'état actuel de Paul, les Colossiens le connaîtront mieux par Tychicos, « le cher frère, le fidèle ministre et compagnon d'esclavage en le Seigneur », que Paul leur a envoyé, avec Onésime, « le fidèle et cher frère », qui est un des leurs. La salutation finale énumère les personnes de l'entourage de Paul : Aristarque, son compagnon de captivité ; Marc, le cousin de Barnabé, qui, sans doute, ira les voir ; Jésus le Juste, qui, avec les

(1) Sur le verset 18, et l'expression ἐμβατεύειν, cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 113, 271, 303-11.

précédents, achève la liste des rares circoncis qui se sont faits les auxiliaires de Paul. Viennent alors les Hellènes : Épaphras, le Colossien déjà nommé au début de la lettre, si dévoué à Colosses, à Laodicée, à Hiérapolis ; Lucas, « le cher médecin », et Démas. Paul demande qu'on transmette son salut aux frères de Laodicée, à Nymphas, et à toute l'Église, qui est en sa maison. Il exprime le désir que sa lettre, une fois lue à Colosses, le soit à Laodicée, tandis que celle qu'il écrit (ou a écrite) à Laodicée sera lue à Colosses. Enfin une recommandation, un peu énigmatique pour nous, clôt la lettre ; elle s'adresse à un certain Archippus (1). La dernière ligne est de la main de Paul : « Souvenez-vous de mes liens : la grâce avec vous. »

Assurément, l'*Épître aux Colossiens* présente des formules *christologiques* plus précises et plus pleines que les épîtres antérieures ; que l'*Épître aux Philippiens* même, laquelle, nous l'avons vu, est déjà en progrès sur les précédentes. Assurément aussi, les doctrines hérétiques visées par Paul ont un aspect un peu différent de celles qu'il combattait antérieurement. Mais ces différences ne sont nullement un motif d'en contester à Paul la composition. Elles s'expliquent par la date, plus tardive ; elles s'expliquent aussi, en partie, parce que la lettre s'adresse à des Asiates, exposés à d'autres influences et à d'autres périls que les Macédoniens, les Corinthiens ou les Romains. Mais elle porte très nettement la marque de Paul ; n'imaginons pas un autre Paul, anonyme, à qui il faudrait l'attribuer ; il n'y a eu qu'un Paul (2).

(1) Cf. Toussaint, p. 198.

(2) La question de savoir si elle a été écrite à Césarée ou à Rome est fort débattue ; cf. Goguel, iv, 2, p. 426 et suiv. Nous avons admis que l'*Épître aux Philippiens* avait été écrite à Rome ; l'*Épître aux Colossiens* nous semble postérieure ; elle doit donc avoir la même provenance.

7° L'Épître aux Éphésiens

Bibliographie. — Commentaires de Henle, 2ᵉ édition, Augsbourg, 1906 ; — de P. Ewald (avec l'*Épître aux Colossiens*), cf. *supra* ; — de Knabenbauer, Haupt, Dibelius (avec l'*Épître aux Philippiens*), cf. *supra* ; — de J.-O.-F. Murray, Cambridge, 1914 ; — de Vosté, Paris, 1921 ; — Article de Coppieters, dans *Revue biblique*, 1912 ; — Goguel, *Introduction*, t. IV, 2.

Le cas de l'*Épître aux Éphésiens* est beaucoup plus délicat. L'argument le plus fort pour en défendre l'authenticité est, cette fois encore, le grand intérêt et l'originalité d'un écrit qui, dans l'ensemble, est parfaitement digne de saint Paul. Toutefois, on est obligé de noter tout de suite que cette impression générale est, de toutes façons, inévitable, puisque la moitié environ de l'*Épître* n'est que la reproduction de l'*Épître aux Colossiens*, soit textuellement, soit avec des modifications de détail assez légères (1). Est-ce Paul qui s'est répété lui-même ? Est-ce un plagiaire qui l'a copié ? Il semble, *à priori*, vu l'étendue qu'aurait le plagiat, que la première hypothèse ait, par elle-même, plus de vraisemblance.

Malgré l'analogie que présentent ainsi les deux *Épîtres*, il y a entre elles des différences. On a même essayé de montrer (2) que certaines expressions qui, dans la seconde, proviennent de la première (3), y sont prises en un faux sens, ce qui dénoncerait un emprunteur maladroit. Mais peut-être n'a-t-on pas tout à fait raison de le

(1) Sur 155 versets, M. Goguel, p. 460, en compte 73 « qui offrent des parallèles très directs ».

(2) Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, p. 362 ; Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, p. 167 ; Goguel, p. 464 et suiv.

(3) Non pas que l'idée d'une priorité de l'*Épître aux Éphésiens* puisse être rejetée *a priori*, puisque nous n'avons, sur le rapport de l'une et de l'autre, aucune information extrinsèque ; mais la comparaison des parallèles incline plutôt à l'opinion inverse.

soutenir. Ce qui est plus assuré, c'est que l'idée d'*Église* est plus développée dans l'*Épître aux Éphesiens*, que dans l'*Épître aux Colossiens*, ce qui peut d'ailleurs tenir à un nouveau progrès de la pensée de saint Paul (1), et que l'emploi du mot *mystère* paraît aussi présenter, dans l'une et dans l'autre, certaines nuances, ce qui peut recevoir la même explication.

Le mot essentiel de l'adresse n'est pas sûr : « Paul, apôtre du Christ-Jésus, par la volonté de Dieu aux Saints qui sont [à Éphèse] et qui sont fidèles au Christ-Jésus ; grâce à vous et paix de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ. » Les mots mis entre crochets manquent dans la recension que von Soden désigne sous le nom d'alexandrine ; Origène ne les a pas connus, ni Marcion.

L'idée de la prédestination n'a jamais été plus fortement exprimée par saint Paul qu'au début de cette lettre : « Béni soit Dieu, père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis en toute bénédiction spirituelle parmi les êtres célestes en Christ, en nous choisissant en lui avant la constitution du monde, pour que nous fussions saints et irréprochables en face de Dieu ; il nous a prédéterminés en amour à la filiation par Jésus-Christ vis-à-vis de lui, selon le bon plaisir de sa volonté, pour l'éloge de la gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans son bien-aimé, en qui nous avons la libération par son sang, le pardon des délits selon la richesse de sa grâce, dont il a surabondé pour nous en toute sagesse et intelligence, nous ayant fait connaître le mystère de sa volonté selon son bon plaisir, qu'il a proposé en lui pour préparer l'accomplissement des temps, c'est-à-dire la récapitulation de toutes choses en Christ, dans les cieux comme sur terre ; en lui, en qui, nous aussi, avons été élus, prédéterminés par le propos de celui qui fait tout selon le

(1) On s'est étonné que Paul, au verset 5 du chapitre III, parle des *saints apôtres*, mais il ne paraît pas impossible qu'il l'ait fait ; sur la valeur du terme ἅγιος, cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927.

conseil de sa volonté, pour que nous fussions en louange de sa gloire, nous qui aurons espéré d'avance en Christ ; en qui vous êtes aussi, ayant entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, en lequel vous avez cru et avez été scellés par l'esprit saint de la promesse, qui est le gage de votre héritage pour la libération qui vous rend siens, pour la louange de sa gloire » (I, 3-14). Cette longue phrase, qui ne remplit pas moins d'une page entière, est la plus surchargée d'incidentes qui soit, dans aucune *Épître* portant le nom de Paul ; le tour et l'expression en sont néanmoins conformes à ses habitudes, et l'idée qu'elle exprime, si elle est ici précisée plus en détail, est une de celles qui, en toute occasion, lui sont le plus chères.

Suivent des compliments, une action de grâces, et une définition du rôle du Christ « que Dieu a éveillé d'entre les morts, fait asseoir à sa droite dans les régions supra-célestes, au-dessus de toute Principauté, Souveraineté, Puissance, Seigneurie, et de tout nom nommé non seulement en ce siècle, mais dans le siècle futur ; il a tout mis sous ses pieds, et l'a donné comme tête, au-dessus de tout, à l'Église, laquelle est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en toutes choses » (I, 20-23).

Paul fait souvent allusion à Satan. Il parle ici, au début du chapitre II, des péchés et des délits de ceux à qui il s'adresse, « péchés dans lesquels ils ont vécu selon le siècle de ce monde, selon le chef de la puissance de l'air, l'esprit qui, maintenant, agit dans les fils de la désobéissance (1) ». Nous en fûmes jadis, mais Dieu nous a pris en pitié, et il nous a sauvés par sa grâce, « il nous a réunis et fait asseoir avec lui dans les régions célestes en Christ-Jésus » (II, 1-7). Le salut vient de la foi, non des œuvres ; il est un don de Dieu (9). Paul s'adresse ici

(1) Au chapitre IV, 27, et au ch. VI, 11, Paul l'appelle le *Diable*, terme dont il se sert seulement ici ; mais il ne dit également qu'une fois : *le Tentateur* (*I Thessal.*, III, 5) ou *Béliar* (*II Cor.*, VI, 15).

spécialement à des Gentils : « Souvenez-vous que vous, les Gentils en la chair, vous qui étiez appelés prépuce par ceux qu'on appelle la circoncision en la chair, faite de main d'homme, vous étiez alors séparés du Christ, au ban de la nation d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espoir, sans Dieu dans le monde ; et maintenant en Christ-Jésus, vous qui étiez autrefois si loin, vous êtes devenus proches en le sang du Christ. C'est lui qui est votre paix, qui a uni les deux moitiés, qui a fait disparaître le mur mitoyen qui les séparait ; qui a anéanti la haine en sa chair, la loi des préceptes en ses décrets, pour fonder en lui, avec les deux, un seul homme nouveau, en faisant régner la paix, pour les réconcilier tous les deux à Dieu, en un seul corps, par la croix, faisant mourir en lui la haine... Ainsi vous n'êtes plus étrangers et résidents, vous êtes concitoyens des Saints, parents de Dieu, édifiés sur le fondement des Apôtres et des Prophètes ; le Christ-Jésus étant la pierre d'angle, sur laquelle tout l'édifice s'appuie pour croître en un temple saint, dans le Seigneur en qui, vous aussi, vous êtes édifiés pour être la résidence de Dieu en esprit » (*ibid.*, 11-22).

Le début du chapitre III doit être cité aussi : « C'est pour cela que moi, Paul, le captif du Christ pour vous les Gentils (1), — si vous avez appris la disposition de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous, à savoir que par révélation m'a été communiqué le mystère, ainsi que je vous l'ai déjà écrit récemment (2), d'après quoi vous pouvez lire et comprendre l'intelligence que j'ai du mystère du Christ, qui n'a pas été connu, dans les autres générations, des fils des hommes, ainsi qu'il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes en esprit, pour que les Gentils fussent cohéritiers, incor-

(1) La lettre est donc contemporaine de la captivité ou se donne pour telle.

(2) Notre Épître a donc été précédée d'une ou de plusieurs autres.

porés et participants à la promesse en le Christ-Jésus, par l'évangile, dont je suis devenu le ministre selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été accordé selon l'action de sa puissance. A moi, le plus petit de tous, a été donnée cette grâce, d'annoncer aux Gentils la bonne nouvelle de la richesse insondable du Christ, et de les illuminer (en leur montrant) quelle est la disposition du mystère caché depuis les siècles en Dieu qui a tout créé, afin que soit connue maintenant aux Principautés et aux Puissances, dans les régions célestes, par le moyen de l'Église, la sagesse infinie de Dieu, selon le plan des siècles, tel qu'il l'a fait en Christ-Jésus Notre Seigneur, en qui nous avons la franchise et l'accès en confiance par sa foi » (iii, 1-12). D'autres expressions doivent être relevées dans ce qui suit. Paul se glorifie de ses épreuves, « en pliant le genou devant le Père, sous le nom duquel s'inscrit toute *patrie* céleste ou terrestre », et le prie « de donner aux fidèles, selon la richesse de sa gloire, d'être fortifiés en puissance, par son esprit, pour l'homme intérieur, afin que le Christ réside par la foi en leurs cœurs, qu'ils soient enracinés et fondés, de manière à avoir la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la profondeur et l'altitude (1), et à connaître l'amour supérieur à tout de la connaissance du Christ, pour être entièrement emplis de la plénitude de Dieu » (iii, 13-19).

Le chapitre iv contient cet appel à l'unité, qui ne manque dans aucune des dernières épîtres de saint Paul. « Un seul Seigneur ; une seule foi ; un seul baptême ; un seul Dieu et père de toutes choses, pour tout, par tout et en tout » (5-6). Citant ensuite le verset 19 du *Psaume* 67, pour prouver l'efficacité universelle de l'œuvre du Christ, Paul conclut des mots : étant *monté*, que Christ est aussi

(1) Comme dans *II Cor.*, 10, 5, il y a probablement ici emprunt à la langue de l'astrologie. Cf. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. 193-99.

descendu dans les parties inférieures de la terre (1), car il faut qu'il « remplisse tout » (7-10). Il a distingué la tâche de chacun, en constituant « les uns *apôtres*, les autres *prophètes*, les autres *évangélistes*, les autres *pasteurs* et *maîtres*, pour le perfectionnement des saints, en œuvre de ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de foi, et de connaissance du fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ, pour que nous ne soyons plus en bas-âge, ballottés et promenés par tout vent d'enseignement dans le jeu de dés de la vie humaine, dans la perfidie des directions de l'erreur, mais que, professant la vérité dans l'amour, nous croissions vers lui en toutes choses, vers lui qui est la tête, Christ, de qui tout le corps procède, organisé et unifié, en toutes ses jointures, s'accroissant selon la force du concours qu'il lui prête, en la mesure de chacune de ses parties, pour son édification dans l'amour » (*ib.*, 12-16).

Donc les Gentils doivent dépouiller le vieil homme et revêtir le nouveau. Suivent des conseils moraux : corriger ses vices, s'aimer les uns les autres ; observer la chasteté ; fuir ceux qui prêchent de vaines doctrines ; être les fils de la lumière et non plus des ténèbres (IV, 25-V, 14). Une partie de l'*Épître aux Colossiens* est ici également reprise : soumission des femmes aux hommes ; « car l'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Église » (V, 23) ; mais, en revanche, amour des maris pour leurs femmes, comme Christ aime l'Église (25-33) ; conseils aux enfants et aux parents ; aux esclaves et aux maîtres (VI, 1-9). L'exhortation se conclut par l'avis de revêtir « la panoplie de Dieu, pour résister aux manœuvres du diable. Car la lutte n'est pas pour nous contre le sang, mais contre les Principautés, les Puissances, les maîtres de ce monde de ténèbres (*Cosmo-*

(1) Allusion probable, mais non certaine, à la descente aux enfers. (Cf. Jean MONNIER, *La Descente aux enfers*, Paris, 1905, p. 51).

crators), contre les éléments spirituels de la malice dans les régions célestes ». La métaphore de la panoplie est exploitée dans le développement bien connu qui suit (14-17). Enfin, que les fidèles prient, notamment pour Paul lui-même « afin que me soit donnée la parole en l'ouverture de ma bouche, pour faire connaître en toute liberté le mystère de l'Évangile, pour lequel je travaille dans mes chaînes ; afin que je puisse parler librement en lui, comme je dois parler » (18-20).

Enfin il envoie à ses lecteurs Tychicos, qui les renseignera plus complètement sur ce qui le touche (21-22). La doxologie finale est celle-ci : « Paix aux frères, et amour avec foi de la part de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ. La Grâce avec tous ceux qui aiment Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'incorruptibilité » (23-24).

Si la lettre est de Paul — et on ne peut pas considérer comme démontré qu'il soit impossible de la lui attribuer — on est bien tenté d'y reconnaître cette lettre aux chrétiens de *Laodicée* que Paul demande aux Colossiens (1) de se procurer pour qu'ils la lisent à leur tour. C'est avec cet intitulé qu'elle figurait dans l'*Apostolicon* de Marcion. Le caractère impersonnel de l'*Épître* pourrait s'expliquer ainsi, puisque Paul n'avait pas plus visité Laodicée que Colosses, tandis qu'il serait tout à fait surprenant si les destinataires étaient les Éphésiens. Avouons cependant que parmi les écrits de Paul que nous avons jusqu'à présent étudiés, elle est la seule, avec la *IIe Épître aux Thessaloniciens* qui puisse paraître suspecte à la critique sans que celle-ci soit nécessairement inspirée par des préjugés dogmatiques.

(1) *Col.*, IV, 16. Cette opinion est, en particulier, celle de Harnack L'objection que lui a adressée Zahn et que M. Goguel reproduit (p. 943). ne me paraît pas d'un grand poids. Mais aux raisons de douter de l'authenticité qui ont été données *supra*, il faut ajouter encore certaines particularités du vocabulaire (Cf. GOGUEL, p. 454 et suiv.), et l'allure assez traînante et lâche du style, dont les citations ont pu donner une idée ; car je n'ai pas cherché à la corriger.

8° L'Épître a Philémon

Bibliographie. — La même que pour l'*Épître aux Colossiens.*

Nous avons terminé l'examen des *Épîtres* adressées par Paul a des communautés ; restent celles qui sont adressées à des individus, c'est-à-dire les deux *Épîtres à Timothée,* l'*Épître à Tite,* l'*Épître à Philémon*; le caractère de l'*Épître aux Hébreux* est intermédiaire ; elle s'adresse à une collectivité, mais il n'est pas sûr que ce soit à une Église. Nous rejetons comme apocryphes les trois premières et l'*Épître aux Hébreux* ; nous croyons au contraire à l'authenticité du billet adressé à Philémon. C'est donc par ce dernier que nous commencerons.

L'*Épître,* ou plutôt le *billet* à Philémon, est un écrit très court, qui n'a pour objet ni l'instruction morale ni la doctrine théologique. Paul demande à Philémon de pardonner à son esclave fugitif, Onésime. Mais il le lui demande au nom de la charité chrétienne ; ce n'est donc pas sans raison que cette lettre privée a eu l'honneur d'être admise dans le Nouveau Testament. Ce qui en garantit l'authenticité, c'est d'abord qu'on voit assez mal quel intérêt aurait pu en provoquer la composition, si elle était un faux ; c'est encore plus qu'elle est rédigée en termes exquis, où l'on reconnaît cet inimitable accent de tendresse que l'âme ardente de Paul sait trouver aussi bien que celui de l'enthousiasme ou celui de l'indomptable énergie. Il faut en traduire au moins le morceau le plus caractéristique.

Après une salutation à Philémon, à Appia, qui, selon toute vraisemblance, est sa femme, à Archippos — qui est peut-être son fils — et à « toute l'Église qui est en sa maison », Paul commence par louer la charité et la foi de ce Colossien qui, puisqu'il peut former avec son entourage toute une petite communauté chrétienne,

devait jouir d'une assez belle aisance. La manière dont l'Apôtre parle des services qu'il a rendus à ses coreligionnaires, confirme d'ailleurs cette impression. Ces premières lignes sont écrites avec un sentiment fort délicat déjà, mais en cette langue un peu embarrassée et un peu obscure dont Paul ne sait pas toujours se dégager. Par contre, quelle finesse et quel art des nuances dans ce qui suit ! « J'ai eu une grande joie et une grande consolation de ta charité, en sachant que le cœur (1) des Saints est en repos, grâce à toi, frère. C'est pourquoi, quoique j'aie en Christ une grande liberté de te prescrire ce qui convient, je fais plutôt appel à toi en esprit de charité. Moi, tel que je suis, le vieux Paul, et de plus, aujourd'hui, le prisonnier de Jésus-Christ, je fais appel à toi pour mon enfant, que j'ai engendré dans mes liens, Onésime, qui jadis ne te servait pas à grand chose, mais qui, aujourd'hui, nous rend, à toi comme à moi, de bons services ; je te l'envoie, lui, fruit de mes entrailles. J'aurais voulu le garder près de moi, pour qu'il servît, en ton nom, dans les liens de l'Évangile ; mais j'ai préféré ne rien faire sans ton avis, pour que le bien que tu feras ne te soit pas imposé, mais soit volontaire. Peut-être est-ce pour cela même qu'il s'est un temps éloigné de toi, afin que tu le retrouves éternellement, non plus comme esclave, mais plus qu'esclave, frère chéri, surtout à moi, et combien plus encore à toi, en la chair comme en le Seigneur. Si donc tu me tiens pour camarade, reçois-le comme moi-même. S'il t'a fait tort aussi bien que s'il te rend service, mets-le sur mon compte ; c'est moi, Paul, qui t'écris de ma main ; je m'en porte garant ; car je ne veux pas te dire que tu me dois aussi d'être ce que tu es toi-même (2). Oui, frère, puissé-je me réjouir de toi dans le Seigneur ! Soulage mon cœur en Christ.

(1) Mot à mot : *les entrailles.*

(2) Paul est plus concis ; le texte dit exactement : que tu te dois en outre toi-même à moi ; j'ai un peu paraphrasé pour être clair.

« Je t'écris, confiant en ta docilité, sachant que tu feras plus que je ne dis. Et prépare-moi en même temps ton hospitalité ; car j'espère que par vos prières je vous serai rendu.

« Épaphras, mon compagnon de captivité en Christ-Jésus, Marc, Aristarque, Démas, Lucas, mes auxiliaires, te saluent.

« La grâce du Seigneur Jésus-Christ avec votre esprit. »

Dans l'*Épître aux Colossiens* (ch. IV, 8-9), Paul annonce à ses lecteurs l'envoi de Tychicos, et, avec lui, l'envoi d'Onésime, « qui, dit-il, est un des vôtres ». Les personnages énumérés à la fin du billet à Philémon sont les mêmes que nomment les versets 10-14 de l'*Épître aux Colossiens*. Le billet et l'Épître doivent donc avoir été expédiés en même temps, tous deux confiés à Tychicos, à moins que le billet ne l'ait été à Onésime lui-même ; mais l'affaire n'était pas sans être délicate, et il est plus probable que Tychicos aura servi d'intermédiaire.

9° Les Épîtres apocryphes

Nous ne croyons pas pouvoir admettre l'authenticité des trois Épîtres que l'on désigne souvent sous le nom d'*Épîtres pastorales*, ni celle de l'*Épître aux Hébreux*. La raison en est que non seulement l'on ne retrouve ni dans les trois premières ni dans la quatrième les caractéristiques du style de saint Paul, mais que, tout au contraire, la manière en est très différente : on peut même dire qu'elle est l'opposé de la sienne. Au lieu de ces hautes pensées, de ces accès d'exaltation violente, suivis tout à coup d'adorables retours de douceur et de tendresse, qui apparentent les unes aux autres les grandes *Épîtres* dont nous avons jusqu'à présent parlé, au lieu de cette finesse exquise, de ce tour original qui semblent bien donner la marque de Paul au billet à Philémon, si

différent qu'il soit des premières, nous trouvons dans les *Épîtres pastorales* des conseils prudents et raisonnables, que ne relève pas le même ton d'autorité, et dans l'*Épître aux Hébreux* une discussion méthodique, une argumentation d'école ou nulle part ne se rencontrent ces brusques sauts de pensée, que ne traversent point ces grands coups d'aile dont la dialectique de Paul est coutumière.

L'authenticité de l'*Épître aux Hébreux* n'a que de rares défenseurs ; ceux qui soutiennent celle des *Épîtres pastorales* sont plus nombreux, soit qu'ils la soutiennent intégralement, soit qu'ils admettent que des fragments authentiques ont été insérés dans un ensemble qui n'est pas de Paul. Les critiques qui sont de ce sentiment se laissent toucher par les noms propres que ces lettres contiennent et par des allusions précises à certains événements de la vie de Paul. Mais les deux *Épîtres à Timothée*, aussi bien que l'*Épître à Tite*, ont une parfaite unité de ton ; elles ne laissent aucunement discerner un travail de contamination, grâce auquel des éléments divers auraient été rassemblés ; on n'y observe ni de notables différences de style, ni de la maladresse aux points de jointure. Si donc l'on juge historiques les données relatives à la vie de Paul qui sont dans les *Pastorales* (1), on devra dire que l'auteur, quand elles ne proviennent pas simplement des *Lettres* authentiques, les a connues dans l'entourage de Paul, auquel il devait appartenir, ou par une tradition remontant à cet entourage. On n'est pas obligé de supposer l'utilisation de lettres perdues ou de fragments de lettres perdues ; nous rejetons donc en bloc les *Épîtres pastorales* comme l'*Épître aux Hébreux*.

(1) Cf. *supra* le chapitre sur la biographie de Paul.

Les Épîtres pastorales

Bibliographie. — Commentaires de B. Weiss (dans le Commentaire de Meyer), Gœttingen, 1902 ; — de Wohlenberg (dans celui de Zahn), Leipzig, 1911 ; — de Dibelius (dans le Manuel de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de Knabenbauer, Paris, 1913 ; — de Meinertz, Berlin, 1913 ; — de Hillard, Londres, 1919 ; — de Parry, Cambridge, 1920. — Pour les différences de langage entre les *Pastorales* et les *Épîtres authentiques*, Harrison, *The problem of the Pastoral Epistles*, London, 1921.

Ire Épître à Timothée. — L'adresse est ainsi conçue : « Paul, apôtre du Christ-Jésus, selon la prescription de Dieu notre Sauveur (1) et du Christ-Jésus, notre espérance, à Timothée, son enfant légitime dans la foi, grâce, miséricorde, paix de Dieu le Père et du Christ-Jésus, notre Seigneur. »

Paul est allé en Macédoine — d'où il semble, par conséquent, qu'il soit censé écrire — et il a prescrit à Timothée de l'attendre à Éphèse. Il lui écrit pour qu'il donne un avertissement à certains docteurs, qui enseignent autrement qu'il ne faut, et qui, en particulier prêchent « des fables et des généalogies interminables », (i, 4) ; ils veulent être *maîtres de la Loi,* sans savoir ce qu'ils disent, mais la Loi « n'est pas pour le juste ; elle est pour les pécheurs de toute espèce » (7-10).

Paul rend alors grâces à Jésus-Christ, qui lui donne sa force, qui a fait de lui, ancien persécuteur, son ministre, qui est venu sauver les pécheurs. Il nomme aussi deux des hérétiques visés plus haut : Hyménée et Alexandre, « qu'il a livrés à Satan, pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer » (12-20).

Suit une longue instruction : d'abord respect des autorités, qui assurent la tranquillité de la vie ; devoir de

(1) Notez l'épithète de *Sauveur* attribuée à Dieu le Père.

prier pour elles ; car Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. « Il n'y a qu'un Dieu, et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ-Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous. » Paul est son Apôtre auprès des nations (II, 1-7). Ensuite, un conseil aux hommes pour la prière ; un conseil plus développé aux femmes (pas de coquetterie ; de la soumission ; défense d'enseigner, appuyée sur l'histoire d'Adam et Ève) (8-15) ; conseil aux *épiscopes* (le portrait idéal de l'évêque est un des morceaux les plus connus de l'*Épître*, III, 1-7) ; conseil aux diacres et aux femmes (c'est-à-dire sans doute cette fois à la catégorie spéciale des veuves qui exercent une sorte de diaconat féminin) (8-13.) Ici Paul s'interrompt pour annoncer son prochain retour. Cependant il écrit à Timothée, pour le cas où celui-ci serait retenu plus longtemps qu'il ne pense « afin qu'il sache comment il faut se conduire dans la maison de Dieu, laquelle est l'Église du Dieu vivant, colonne et soutien de la vérité. » Quelle est cette vérité ? C'est ce que l'auteur appelle « le mystère de piété ; (le mystère de) celui qui s'est révélé dans la chair, qui a été justifié en esprit, vu des anges, prêché aux Gentils, cru dans le monde, ravi dans la gloire » (14-16).

Mais l'esprit enseigne que, dans les derniers temps, des hérétiques, inspirés par le démon, recommanderont la prohibition du mariage, l'abstinence de certains aliments. Timothée doit enseigner que tout ce qui a été créé par Dieu est bon ; il doit proscrire les *fables profanes et séniles*. La raison de nos efforts, c'est la foi au Dieu vivant, sauveur de tous les hommes (1), et surtout des fidèles (IV, 1-10). En attendant le retour de Paul, Timothée, malgré sa jeunesse, doit « lire, exhorter, enseigner, ne pas négliger le don qui est en lui, qui lui a été fait par prophétie, avec imposition des mains des pres-

(1) Notez que c'est *Dieu* qui est appelé *Sauveur*.

bytres (1) » (12-16). Paul lui indique comment il doit se comporter avec les différents âges et les diverses catégories de fidèles, en insistant particulièrement sur les veuves (v, 1-16). Un mot plus bref concerne les presbytres (17-20). Cette partie de l'instruction est conclue très solennellement par une invocation à « Dieu, à Jésus-Christ et aux anges élus. » L'auteur ajoute alors des conseils dont la précision va jusqu'à recommander à Timothée de ne plus boire uniquement de l'eau et d' « user modérément du vin à cause de son estomac et de ses fréquentes maladies » (23). Viennent ensuite des avis aux esclaves (vi, 1-2).

Pour conclure, un rappel énergique à la vraie doctrine ; une invective contre quiconque « enseigne autrement », contre ceux qui croient que la piété est un *profit*. Oui, la piété est un *profit*, quand elle est jointe au *désintéressement*. « Car nous n'avons rien apporté en ce monde, comme nous n'en pouvons rien emporter ; si nous avons nourriture et couvert, contentons-nous-en. » L'avarice est « la racine de tous les maux. Toi, *homme de Dieu*, évite cela... Je te recommande devant Dieu qui vivifie tout et devant le Christ-Jésus qui a fait sous Ponce-Pilate sa belle confession, de conserver tout le commandement sans tache, sans reproche, jusqu'à l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'en son temps propre révélera le bienheureux et unique Souverain, le roi de ceux qui règnent et le Seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir, à qui gloire et puissance éternelles, amen » (vi, 3-16).

L'auteur ajoute encore quelques conseils d'humilité pour les riches ; la vraie richesse est dans les vertus, par lesquelles on thésaurise pour la vie éternelle. Il termine par ce mot, souvent répété : « O Timothée, garde le dépôt ; en évitant les frivolités profanes et les antithèses

(1) Noter le rite.

de la gnose mal-nommée, que certains prêchent qui se sont écartés de la foi. »

IIe Épître à Timothée. — L'adresse est ainsi conçue : « Paul, apôtre du Christ-Jésus par la volonté de Dieu, selon la promesse de la vie en le Christ-Jésus, à Timothée son enfant bien-aimé, grâce, miséricorde, paix de Dieu le Père et du Christ-Jésus notre Seigneur. »

Paul rend grâces à Dieu, en rappelant qu'il le sert fidèlement « depuis ses ancêtres », et proteste de son désir de revoir Timothée, qui, lui aussi, tient sa foi de sa mère Eunice et de sa grand'mère Loïs ; qui tient son charisme de l'imposition des mains de l'Apôtre. Le verset 8 nous apprend que Paul est captif ; il invite le destinataire à partager ses souffrances en l'évangile « selon la puissance de Dieu, qui nous a sauvés et appelés par une élection sainte, non selon nos œuvres, mais selon son dessein et sa grâce propre, qui nous a été donnée en le Christ-Jésus, avant les temps éternels ; révélée par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a anéanti la mort, illuminé la vie et l'incorruptibilité par l'évangile dont j'ai été établi héraut, apôtre et maître ; c'est pourquoi je souffre sans en rougir ; car je connais celui en qui j'ai foi, et je suis persuadé qu'il est capable de garder mon dépôt jusqu'à ce jour » (I, 1-12).

Timothée sait qu'en Asie (1) tout le monde a abandonné Paul, et particulièrement Phygélos et Hermogène. Paul prie Dieu, au contraire, pour la maison d'Onésiphore, qui est venu à Rome, l'a cherché, l'a trouvé, et n'a pas rougi de ses chaînes ; qui, d'ailleurs, avait fait ses preuves à Éphèse, comme Timothée le sait mieux que personne (15-18).

Il faut que Timothée, bon soldat du Christ, amène au Christ d'autres recrues ; qu'il se rappelle et toujours prêche « Jésus-Christ ressuscité des morts, de la semence de David, selon mon évangile, dans lequel je souffre jus-

(1) Ce passage est, de toute façon, d'un grand intérêt historique.

qu'aux chaînes, comme un malfaiteur ; mais on n'enchaîne pas la parole de Dieu » (II, 9). « La parole est sûre ; si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui ; si nous le renions, il nous reniera ; si nous sommes incrédules, il reste fidèle ; car il ne peut se renier lui-même (1)... Prends soin de te montrer de bon aloi devant Dieu, ouvrier sans respect humain, qui coupe droit la parole de vérité ; mais évite les vains désirs profanes. » L'auteur nomme alors deux hérétiques, Hyménée et Philétos, qui soutiennent que « la résurrection a eu déjà lieu » (II, 18). Sans qu'on voie très bien la suite des idées, il expose aussi la théorie très paulinienne des *vases de qualité différente*, vases d'*honneur* et d'*infamie* ; mais il la développe assez maladroitement en nous attribuant à nous-mêmes le mérite de devenir l'un ou l'autre (20-21). Il faut éviter les recherches subtiles ; il faut être doux, tolérant, capable d'instruire doucement ses adversaires ; « car il peut arriver que Dieu leur inspire le repentir et leur fasse reconnaître la vérité, en sorte qu'ils se sauvent des filets du Diable » (23-6).

Le chapitre III décrit ce que seront les hommes égoïstes dans les derniers jours que l'auteur considère comme imminents. Il s'indigne contre ceux qui pénètrent dans les maisons pour y tromper de pauvres femmes, couvertes de péchés ; ils ressemblent aux rivaux de Moïse, Jannés et Jambrés. Timothée, lui, a pour le guider, l'exemple de Paul, « de son enseignement, de sa conduite, de ses desseins, de sa foi, de sa patience, de sa charité, de sa constance, de ses persécutions, de ses souffrances, à Antioche, à Iconium, à Lystres. Ah ! quelles persécutions il a subies ! Et toujours le Seigneur l'a sauvé (2) ». Toi, reste fidèle à ce que tu as appris, et à la foi que tu as reçue, sachant de qui tu as appris, et

(1) C'est un des morceaux les plus *pauliniens* dans les *Épîtres pastorales*.

(2) Quand Paul se vante, il y met plus de précautions.

que tu sais depuis l'âge le plus tendre les Saintes Lettres, qui peuvent t'instruire pour le salut par la foi en Jésus-Christ. Toute *Écriture* est inspirée de Dieu, utile à l'enseignement, à la discussion, à la réprimande, à l'instruction en la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, accompli pour toute bonne action (1) » (III, 15-17). Dans la suite de l'exhortation, les derniers temps, les temps de désobéissance et d'impiété qui semblaient venus tout à l'heure, apparaissent seulement comme futurs. Une nouvelle exhortation à Timothée se termine par de très belles paroles : « Pour moi, je suis déjà sacrifié (2) ; le temps de ma dissolution approche. J'ai livré le bon combat ; j'ai achevé ma course ; j'ai gardé la foi ; je n'ai plus qu'à attendre la couronne de la justice, que le Seigneur m'accordera en ce jour, lui, le Juge équitable, non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront chéri son apparition » (IV, 6-8).

Paul demande à Timothée de le rejoindre rapidement. Il se plaint que Démas l'ait abandonné, en préférant le siècle, et soit parti pour Thessalonique, tandis que Crescens est allé en Gaule (3), et Tite en Dalmatie ; seul, Luc demeure avec lui ; que Timothée lui rapporte le sac qu'il a laissé à Troas, chez Carpos, avec les livres, surtout les parchemins. Il se plaint ensuite du forgeron Alexandre, à qui Dieu rendra le mal qu'il lui a fait (4), et dont Timothée doit se méfier, comme d'un adversaire de son enseignement. Enfin ces lignes qui, si l'on était certain de leur authenticité, auraient pour la biographie de Paul tant de conséquences : « Dans ma première défense, nul ne m'a assisté ; tous m'ont abandonné ; qu'il ne leur en soit pas tenu compte ! Le Seigneur m'a assisté et fortifié, afin que par moi la prédication soit

(1) Ce développement est un de ceux qui peuvent faire soupçonner une origine relativement récente.

(2) Mot à mot : *versé en libation.*

(3) Variante : *Galatie.*

(4) Paul aurait-il parlé ainsi ?

achevée et que toutes les nations l'entendent, et j'ai été sauvé de la gueule du lion. Le Seigneur me sauvera de toute malice et me conservera pour son royaume céleste... A lui la gloire pour les siècles des siècles. Amen ».

Les salutations finales s'adressent à Prisca, Aquilas, Onésiphore et sa maison ; Éraste, dit l'auteur, est demeuré à Corinthe ; j'ai laissé Trophime malade à Milet. « Hâte-toi d'arriver avant l'hiver. Eubule, Pudens, Lin, Claudie et tous les frères te saluent. Le Seigneur avec ton esprit ; sa grâce avec nous ! »

Dans ces deux *Épîtres*, on a l'impression d'une église mieux organisée que ne l'était encore celle du temps de Paul ; d'un enseignement moins original, plus traditionnel déjà que le sien ; de doctrines hérétiques plus avancées aussi que celles qu'il a combattues. Certes, on peut aisément montrer qu'il n'y a rien là d'absolument nouveau ; que les principes de l'institution ecclésiastique sont déjà posés dans les *Épîtres* authentiques ; qu'on y devine le besoin d'une discipline régulière de la prédication, et que la polémique y est dirigée déjà contre des doctrines qui ont une certaine analogie avec celles qui apparaissent ici. Aucune de ces trois observations ne saurait donc être strictement probante. Deux morceaux cependant sont particulièrement suspects : dans la 1re *Épître*, l'allusion à la *gnose mal nommée* et à ses *antithèses* (1) ; dans la *seconde*, la proclamation catégorique que *toute Écriture* est inspirée.

Mais ce qui est plus décisif, c'est le ton. Il faut, néanmoins, reconnaître que la seconde *Épître* a plus de nerf et d'accent que la première. Les circonstances, il est vrai, ne sont pas les mêmes ; mais cette différence ne suffit pas pour expliquer la supériorité de la seconde. Il se peut que l'auteur de la seconde connût seulement la première,

(1) Le terme *gnose* a bien l'air d'être pris ici en un sens très précis, et de supposer l'apparition des premières écoles *gnostiques*. *Antithèses* fait naturellement penser à Marcion ; mais nous ne savons pas si le mot n'a pas été employé avant lui.

sans en être l'auteur (1) ; en tout cas, il a fort bien compris et admirablement exprimé le zèle de l'Apôtre, parvenu à la veille de la suprême épreuve. On peut même dire que s'il y a dans les *Pastorales* trois lignes qui paraissent devoir être attribuées à Paul, ce ne sont pas celles qui peut-être font illusion par leur précision matérielle, parce qu'elles mentionnent Eunice et Loïs, ou le sac et les parchemins laissés par Paul à Troas ; ce sont celles où le vieil athlète se rendrait à lui-même ce témoignage : « J'ai livré le bon combat ; j'ai achevé ma course ; j'ai gardé la foi. »

L'Épître à Tite. — Voici l'adresse : « Paul, esclave de Dieu, apôtre de Jésus-Christ, selon la foi des élus de Dieu et la connaissance de la vérité selon la piété en l'espoir de la vie éternelle, qu'a promise le Dieu véridique avant les temps éternels, le Dieu qui a révélé, au moment voulu, son Verbe en la prédication, qui m'a été confiée selon la prescription de Dieu notre Sauveur, — à Tite, son enfant légitime selon une foi commune, grâce et paix de Dieu le Père et du Christ-Jésus notre Sauveur. »

Paul a laissé en Crète — à quel moment ? — Tite, qui doit y instituer des presbytres en chaque ville. Au sujet des choix qu'il doit faire, Paul lui donne quelques brèves prescriptions, analogues à celles que l'on trouve dans la *première Épître à Timothée.* Il faut se défier de ceux qui n'ont pas les qualités convenables, surtout « *des circoncis* (I, 10), auxquels il faut fermer la bouche ». La Crète est le pays des menteurs ; un Crétois même l'a dit. Il faut refuser audience aux *fables judaïques*, aux prescriptions d'hommes qui rejettent la vérité : « Tout est pur aux purs, mais rien n'est pur aux impurs, aux incroyants » (I, 15).

Que Tite donne donc le bon enseignement : conseils

(1) D'autres croient que la *IIe Épître* est antérieure à la Ire ; cf. Goguel, p. 501 et suiv. ; la plupart leur attribuent une même origine. Cf. cependant H.-H. Mayer, *Ueber die Pastoralbriefe*, Gœttingen, 1913.

aux vieillards et aux vieilles femmes ; conseils aux jeunes, auxquels il doit servir lui-même de modèle ; conseils aux esclaves ; tous doivent « vivre en ce siècle dans l'attente de la bienheureuse espérance et manifestation de la gloire de Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nous afin de nous racheter de toute injustice et de purifier par lui son peuple, de le rendre sien et zélateur des bonnes œuvres » (ch. II). Il faut être soumis aux autorités ; montrer qu'on a renoncé aux vices des païens ; être dignes de « la bonté et de l'humanité de Dieu notre Sauveur, non selon les œuvres que nous avons faites en justice ; non, il nous a sauvés par sa miséricorde, au moyen du bain de régénération et de renouvellement de l'esprit saint, qu'il nous a versé richement par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers selon l'espoir de la vie éternelle » (III, 4-7). Il faut dédaigner « les vaines recherches, les généalogies, la dispute... évite l'hérétique après une ou deux observations (1) (9-10). »

Paul termine en annonçant à Tite l'envoi d'Artémas et de Tychique et il lui demande de se rendre à Nicopolis où lui-même doit hiverner. Il demande que Tite lui envoie Zénas et Apollos. Il lui envoie les salutations de tout son entourage sans prononcer aucun nom.

L'*Épître à Tite* est surtout suspecte, comme les deux *Épîtres à Timothée*, par l'impression générale qu'elle laisse ; l'esprit et le ton surprennent le lecteur qui sort de la lecture des grandes *Épîtres* de Paul, et la différence est assez sensible pour qu'on doute qu'elle puisse s'expliquer par la vieillesse de l'Apôtre (2).

(1) Un des mots caractéristiques des *Épîtres pastorales* et un de ceux qui sont suspects.

(2) Outre l'ouvrage de Harrison, cité dans la Bibliographie, voir, pour ce qui concerne la forme des *Épîtres pastorales*, Nægele, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Gœttingen, 1905 ; Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen.*

L'Épître aux Hébreux

Bibliographie. — Commentaires de Riggenbach (dans le Commentaire de Zahn), Leipzig, 1922 ; — de Windisch (dans le Manuel de Lietzmann), Tübingen, 1913 ; — de Graf, Fribourg-en-Brisgau, 1918 ; — de Holmes, Londres, 1919 ; — de Nairne, Cambridge, 1921 ; — de Oman, Cambridge, 1921 ; — Dibelius, *Der Verfasser des Hebræerbriefs*, Strasbourg, 1910 ; — Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebræer*, Fribourg-en-Brisgau, 1905 ; — Wrede, *Das literarische Rætsel des Hebræerbriefs*, Gœttingen, 1916. — B. Weiss, *Der Hebræerbrief in zeitgeschichtlicher Bedeutung* (T. U., XXXV, 3, Leipzig, 1910) ; — I. Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux*, *Revue biblique*, 1912 ; — Un fragment de l'*Épître aux Hébreux* a été trouvé sur un papyrus du IV[e] siècle (*Oxyrhynchus Papyri*, IV, n° 657).

L'*Épître* dite *aux Hébreux* est l'exposé d'une christologie, et d'une interprétation allégorique de la Loi, qui ne sont point contraires à la doctrine de saint Paul, mais paraissent cependant originales par rapport à elle. De plus, le ton, ainsi que nous en avons fait déjà la remarque, est aussi différent que possible de la manière de saint Paul. Ni la forme, ni le fond ne sont d'ailleurs médiocres ; pour être d'un autre que Paul, la *Lettre* n'en reste pas moins un des documents les plus intéressants, parmi ceux que nous a laissés le christianisme primitif.

L'auteur commence par opposer — tout en montrant qu'elles se continuent — la prédication de l'Ancien Testament, celle des prophètes, à la révélation du fils de Dieu, son héritier en tout, son ouvrier pour la création « qui, étant un reflet de sa gloire et une empreinte de sa substance, soutient tout par sa parole puissante, a purifié nos péchés et s'est assis à la droite de sa Souveraineté dans les cieux, devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a reçu en héritage un nom supérieur aux leurs ». Cette définition est justifiée par plusieurs textes de l'Écriture, et aboutit à cette conclusion, que si la Loi,

communiquée par les Anges, était véridique, combien plus doit l'être la parole du Seigneur, que Dieu a accréditée par des signes, prodiges, puissances diverses, distribution de l'Esprit saint selon sa volonté » (I-II, 4).

C'est à son Fils, non aux Anges, que Dieu a soumis le monde futur ; ce qui est prouvé par le *Psaume* VIII, 5-7, où les mots : *l'ayant rendu un peu inférieur aux anges*, signifient, selon l'auteur, les souffrances du Christ. « C'est par la souffrance de sa mort que Jésus a été couronné de gloire et d'honneur, afin que par la grâce de Dieu il goutât la mort au profit de tous. Car il lui convenait, à lui à cause de qui et par qui tout existe, de mener beaucoup de fils à la gloire, et de parfaire l'initiation de leur salut par la souffrance » (II, 10). Tous ces fils sont frères : Jésus s'est fait leur frère en se faisant homme, et il a, par sa mort, anéanti celui qui est le maître de la mort, le diable. « Il désire devenir semblable en tout à ses frères, pour être un grand-prêtre miséricordieux et fidèle envers Dieu, afin d'intercéder pour les péchés du peuple » (II, 17).

Christ, comparé tout à l'heure aux anges et mis au-dessus d'eux, est, dans le chapitre III et au chapitre IV, comparé à Moïse et mis au-dessus de lui. Le développement se conclut par une phrase curieuse, qui laisse deviner sans peine un chrétien familiarisé autrement que ne semble l'avoir été Paul avec les spéculations du judaïsme alexandrin, ou, pour parler plus nettement, avec les idées de Philon : « Le Verbe de Dieu est vivant, actif, plus incisif que tout glaive à deux tranchants, et pénétrant jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, jusqu'aux jointures et aux moelles, capable de juger les pensées et les sentiments du cœur ; il n'y a pas de création invisible devant lui ; il voit tout en sa nudité et bien exposé à ses yeux » (12-13).

L'attribution à Jésus du titre de grand-prêtre domine la pensée de l'auteur. La médiation de ce grand-prêtre, sensible à nos faiblesses parce qu'il a revêtu la chair

comme nous, nous assure de la miséricorde de Dieu. Mais l'auteur a souci d'abord de la justifier par une comparaison des titres de Jésus avec ceux d'Aaron (v, 4-5), et surtout de montrer que la prêtrise de Jésus a un caractère qui la distingue de celle des Juifs (1). Jésus est, selon le mot du *Psaume* 110 (109), 4 : *grand-prêtre pour l'éternité suivant l'ordre de Melchisédec.* C'est sur ce sujet que l'auteur a de curieuses et difficiles explications à donner à ses lecteurs, qui, dit-il, « devraient être des maîtres... et ont besoin qu'on leur enseigne les éléments des oracles de Dieu ; qui ont besoin de lait, non de nourriture solide (2) ». Malgré ce reproche qu'il leur adresse, il va laisser les principes (3) pour s'élever à la doctrine parfaite (vi, 1), et il espère qu'avec l'aide de Dieu, il pourra être utile ; car ses auditeurs ont aussi leurs mérites, par lesquels ils peuvent prétendre à la grâce de Dieu ; en particulier « ils ont rendu service aux Saints » (vi, 10).

Jésus est grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédec, parce que Melchisédec est roi de Salem, ce qui signifie : *roi de paix*; qu'il est *sans père, ni mère, sans généalogie*; qu'il n'a ni *commencement de ses jours, ni fin de sa vie*, et qu'ainsi assimilé au fils de Dieu, il reste prêtre éternellement. Il est au-dessus d'Abraham, qui lui paie la dîme, comme le peuple de Dieu la paie aux fils de Lévi ; et Jésus, n'étant pas Lévite, mais Judéen, nous voyons que, la grande-prêtrise ayant été transférée à une autre

(1) Le verset 8 du chapitre v contient une curieuse paronomase qui remonte jusqu'à Eschyle : Jésus a appris en souffrant, ἔμαθεν ἀφ'ὧν ἔπαθεν ; πάθει μάθος, disait ESCHYLE (*Agamemnon*, 177) ; l'auteur est évidemment instruit, mais il n'est pas nécessaire de croire qu'il ait lu le drame ; la formule d'Eschyle était devenue célèbre et était citée couramment.

(2) Mot qui semble un emprunt à saint Paul, quoique l'on conteste que l'auteur ait connu les *Épîtres* de Paul.

(3) Ces principes ou éléments sont, d'après ce qui suit : la pénitence, la foi en Dieu, le baptême, l'imposition des mains, la résurrection des morts, le jugement dernier (l'auteur dit *éternel*).

tribu, la Loi doit être transférée aussi ; Jésus est grand-prêtre d'une alliance supérieure à l'ancienne ; il ne transmet pas le sacerdoce à d'autres ; il le garde éternellement. Il est le grand-prêtre qu'il nous fallait « pur, sans malice, sans souillure, séparé des pécheurs, devenu plus haut que les cieux ; n'ayant pas besoin, comme les autres grands-prêtres, d'offrir d'abord des sacrifices pour ses propres péchés, avant d'en offrir pour ceux du peuple ; il l'a fait, en effet, une fois pour toutes, en s'immolant lui-même » (vii).

Le chapitre viii montre en détail, avec l'appui de textes bibliques, la supériorité de l'office attribué au nouveau sacerdoce ; la supériorité aussi de la nouvelle alliance. Par la même exégèse allégorique dont l'auteur use dans toute la Lettre, il spiritualise, dans le chapitre ix, la notion du premier tabernacle en celle d'un autre, qui n'est pas fait de main d'homme (1) ; celle du sacrifice, qui s'offre selon le sang des boucs et des génisses, en celui du Christ, qui scelle l'alliance, « où Christ maintenant est médiateur, afin que, par sa mort arrivée pour la libération des délits commis sous la première alliance, les élus de l'héritage éternel reçoivent l'accomplissement de la promesse ».

Le début du chapitre x donne la formule selon laquelle l'auteur interprète la Loi : « La loi représente l'ombre des biens à venir. » Les textes des prophètes le montrent, en particulier pour le sacrifice des animaux : « Car le sang des taureaux et des boucs ne saurait effacer les péchés », tandis que Jésus, par une seule offrande, a accompli pour jamais la sanctification des élus. « Donc, frères, pénétrant avec confiance en l'entrée des Saints, grâce au sang de Jésus, par cette voie qu'il a renouvelée pour nous, cette voie nouvelle et vivante à travers le rideau (2), c'est-à-dire à travers sa chair, introduits

(1) Le ciel.
(2) Qui est devant le Sanctuaire.

par le grand-prêtre en la maison de Dieu, avançons-nous avec un cœur sincère, en la plénitude de la foi ; il purifie nos cœurs de tout mauvais sentiment, et baigne notre corps d'eau pure ; gardons sans fléchir la confession de notre espérance ; car celui qui a fait la promesse est sûr ; et poussons au plus haut point la charité et les bonnes œuvres, les uns envers les autres, ne cessant pas de nous rassembler, comme le font certains, mais plutôt nous exhortant mutuellement, d'autant plus que vous voyez approcher le Jour (1). » Car si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus de sacrifice à espérer pour nos fautes, mais il n'y a à attendre qu'un jugement redoutable et la rage du feu qui dévorera les adversaires (de Dieu). Qui manque au sang du Christ, se rend bien autrement coupable que qui a manqué à la loi de Moïse (x, 1-31).

Les versets 32 et suivants font allusion à des persécutions : « Souvenez-vous des jours antérieurs, où, quand vous avez été illuminés, vous avez eu à souffrir l'épreuve de grandes souffrances, exposés comme sur un théâtre aux outrages et aux coups, ou associés aux souffrances de ceux qu'on traitait ainsi. Vous avez compati avec les prisonniers, et vous avez supporté avec joie qu'on vous ravît vos biens, sachant que vous aviez un apanage plus précieux et durable. » Après ce rappel des maux subis pour le Christ, l'auteur fait entrevoir que la récompense est proche. Habacuc l'a dit (ii, 4) : « Celui qui vient va venir et ne tardera pas. »

Le chapitre xi contient le célèbre panégyrique de la foi ; il commence par la définition si souvent citée : « La foi est la substance de ce qu'on espère, l'assurance de ce qu'on ne voit pas. » Il continue par une énumération un peu longue de tous les personnages bibliques qui nous ont donné de grands exemples de foi. L'énumération est

(1) Le jour du Jugement.

longue, mais d'un beau souffle ; elle devient éloquente et émouvante dans la phrase finale, qui n'est pas moins connue que la phrase initiale, et qui énumère les épreuves subies par les prophètes (32-38). La conclusion — malgré cet hommage rendu aux prophètes — est conforme à l'esprit de toute la Lettre en les rabaissant devant les chrétiens : « Et tous ceux-là, ainsi attestés par la foi, n'ont pas cependant obtenu la réalisation de la promesse ; car Dieu avait prévu mieux pour nous, et n'a pas voulu qu'ils fussent satisfaits sans nous » (39-40).

Voilà le *nuage* de témoins à l'abri duquel sont les chrétiens. Ainsi ils peuvent marcher confiants au combat, jusqu'au bout. Ils ne sont pas allés encore jusqu'à l'épreuve suprême, celle du sang. Qu'ils y soient préparés. ! La souffrance est un enseignement, redit l'auteur en termes différents de ceux qu'il avait employés plus haut. Le père qui aime ses fils les soumet à cette épreuve. Une exhortation morale — où souvent reparaît l'idée directrice de la Lettre, la comparaison de la Nouvelle et de l'Ancienne alliance — remplit la fin du chapitre XII et la plus grande partie du chapitre XIII. La dernière phrase a un caractère plus personnel et paraît, par la mention de Timothée, ainsi que par le salut envoyé de la part de « ceux d'Italie », avoir pour objet d'attribuer la lettre à Paul.

Mais, comme nous l'avons dit, cette attribution est encore bien moins acceptable que dans le cas de l'*Épître à Tite* ou de la *Ire Épître à Timothée*, pour ne pas parler de la *IIe*, qui, au moins, a plus de rapport que les autres avec la manière de saint Paul. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est plus complètement dégagé du judaïsme que saint Paul, car il ne lutte pas pour s'en dégager. La séparation est accomplie, acceptée même, peut-on dire, d'un cœur joyeux. Il ne s'agit plus d'opposer l'esprit qui vivifie à la lettre qui tue, et de faire une sorte de choix dans la Loi, entre la croyance en un Dieu unique et la morale universelle d'une part — éléments de vérité

éternels — et d'autres préceptes transitoires. Il faut simplement retrouver l'esprit de la lettre ; il faut interpréter cette Loi qui n'est que « l'ombre des biens à venir ». L'auteur, pour conserver ainsi l'Ancienne Alliance, mais en la considérant seulement comme une préparation de la Nouvelle, emploie une exégèse inspirée de l'exégèse alexandrine et qui a des rapports frappants avec celle de Philon. Il manie cette exégèse avec une méthode régulière et sûre, qui est d'un maître, mais qui est à l'opposé de la manière fougueuse et abrupte qui caractérise saint Paul. Il est, avec Luc, le meilleur écrivain du Nouveau Testament, familiarisé dans une large mesure avec la culture profane ; il ne se borne pas à posséder plus ou moins bien, comme les autres, la langue courante du temps ; il connaît la rhétorique et il en use sans excès, habilement (1).

Il nous apparaît donc sous des traits qui sont fort nets. Lui donner un nom est impossible. On a souvent prononcé celui de Barnabé (2) ; mais rien, dans ce que nous savons de celui-ci, n'autorise — ni n'infirme, il est vrai, — l'hypothèse. Assurément, quel qu'il soit, l'auteur est un Alexandrin ou un élève des Alexandrins. Le Nouveau Testament ne connaît qu'un chrétien alexandrin : c'est Apollos (3), mais l'*Épître aux Hébreux* ne montre aucun lien particulier avec le christianisme *johannique* que représentait Apollos. Il faut donc renoncer à une recherche assez vaine ; il reste à examiner deux questions. D'abord, quels sont les destinataires de la lettre,

(1) Non seulement le vocabulaire est riche, et l'expression soignée, mais l'on voit que l'auteur a souci de la construction des phrases ; notamment les clausules témoignent d'une certaine recherche du rythme, quoique Blass, dans le cas de l'*Épître aux Hébreux* comme à son ordinaire, ait tiré de quelques observations justes une théorie arbitraire (*Die ryhtmische Komposition des Hebræerbriefs*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1902).

(2) C'est à Barnabé que Tertullien l'attribue (*De pudicitia*, 20).

(3) Aussi Luther et Calvin lui ont-ils attribué l'Épître ; l'opinion a été assez souvent reprise après eux.

adressée, selon la tradition, *aux Hébreux* ? En second lieu, vers quelle date peut-on en placer la composition ?

Ni l'une ni l'autre ne sont aisées à résoudre. Il n'est pas sûr que la suscription : *aux Hébreux* remonte à l'auteur. L'Épître n'a pas d'introduction ; elle ne prend guère un tour personnel que dans la conclusion, où la mention de la libération de Timothée et la salutation de la part de « ceux d'Italie » semblent indiquer qu'elle a été rédigée à Rome. En ce cas, il se pourrait, si la suscription était authentique, qu'elle désignât les chrétiens de Palestine. Mais tout cela reste fort obscur (1), et le caractère général de la lettre est plutôt celui d'une instruction qui peut indifféremment s'adresser à n'importe quelle communauté. En fait, nous n'avons aucun moyen efficace de résoudre la première question.

Pour répondre à la seconde, on aurait un *terminus a quo*, si l'on pouvait être assuré que l'auteur a écrit avant ou après la destruction du Temple. Mais la manière dont il parle de celui-ci ne permet guère d'en décider. A vrai dire, la netteté avec laquelle il rompt avec le judaïsme ne doit pas nous disposer à le placer à une époque très ancienne. Bornons-nous donc à observer que, puisque la Ire *Épître de Clément* — comme on s'accorde à le reconnaître — prouve une connaissance de l'*Épître aux Hébreux*, celle-ci doit être antérieure aux dernières années du Ier siècle.

C'est seulement assez tard que l'accord s'est fait dans l'Église pour attribuer notre Lettre à saint Paul (1). Nous avons vu que Tertullien la croyait de Barnabé. Les grands docteurs alexandrins ont parfaitement compris

(1) Car des critiques de grand mérite croient au contraire que l'Épître a été adressée aux Romains ; il faut reconnaître que l'expression ἀπὸ Ἰταλίας peut s'entendre aussi bien d'Italiens émigrés que de Romains. On s'est même demandé si l'*Épître* était bien une lettre, et si ce n'était pas originairement une homélie ou un petit traité, plus tard transformé en lettre par les quelques lignes ajoutées à la fin.

combien elle diffère des *Épîtres* authentiques du grand Apôtre. Clément, dans ses *Hypotyposes* (1), s'ingéniait à sortir d'embarras en supposant que Paul l'avait écrite en hébreu, et que Luc l'avait traduite en grec. Origène (2) a nettement déclaré que le caractère du style n'y rappelle en rien la manière de Paul, qu'il est « plus grec », et que quiconque « est capable de porter un jugement en cette matière en sera d'accord ». Mais comme les idées lui agréaient fort, il voulait les faire remonter à Paul, et imaginait qu'un de ses disciples l'avait composée, en se servant de notes prises sur ses entretiens; ses incertitudes se trahissent dans la résignation avec laquelle il conclut que, si quelque église possède cette Lettre sous le nom de Paul, il ne saurait la blâmer; « que Dieu sait seul au vrai qui l'a écrite (3) », et que certaines traditions la donnent pour l'œuvre de Clément ou de Luc.

(1) Cf. plus bas le chapitre sur la formation du *Canon*.
(2) Eusèbe H. E., vi, 14.
(3) *Ib.*, 25.

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE SAINT PAUL

Bibliographie. — Voir les ouvrages généraux sur saint Paul indiqués plus haut ; y ajouter : A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Gœttingen, 1911, et F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, 2e édition, Paris, 1922.

Les Épîtres de saint Paul — nous entendrons désormais celles que nous avons jugées authentiques (1) — se répartissent sur une période de quelques années. Avant cette période, la vie de saint Paul nous est très imparfaitement connue et la formation de sa doctrine nous échappe. On s'est demandé et on a le droit de se demander si, malgré le coup de foudre de sa conversion, il n'a pas subsisté un lien entre les deux époques de sa vie. Chez les hommes qui ont le plus varié, il reste au moins une tendance qui maintient l'unité de leur être, c'est le besoin même de se transformer. Chez la plupart des autres, tout en changeant parfois d'objet, l'esprit et la volonté poursuivent leurs buts divers par des voies analogues. Il est aisé de voir que Paul a apporté dans l'apostolat le même tempérament fougueux qui avait d'abord fait de lui un persécuteur. Il est moins facile de dire si certaines des idées auxquelles il est resté le plus attaché, une fois chrétien, sont un legs de sa période judaïsante ou s'y rattachent tout au moins par certains de leurs éléments. Si l'on rapproche certains passages des *Actes*

(1) Je me servirai le moins possible, également, de l'*Épître aux Éph.*, ayant accordé qu'elle peut prêter à quelques doutes.

de certains textes des *Épîtres*, où Paul se vante de la pureté de son pharisaïsme, et où il attribue la haine de ses adversaires à l'ardeur de sa foi en la résurrection, on croira pouvoir en déduire avec assez de vraisemblance que cette foi fut en effet toujours un des traits essentiels de sa religion. Il faut cependant avouer que le caractère apologétique de ces textes en affaiblit en quelque mesure la signification, et aussi que la foi en la résurrection est si strictement liée, dans l'esprit de Paul devenu chrétien, à la résurrection personnelle du Christ qu'il semble qu'à ses yeux, dépourvue de cette garantie, elle perde toute sa raison d'être (1). Quant à la conception que Paul chrétien s'est faite de Dieu le Père, elle est assurément issue directement du monothéisme israélite, mais elle n'est pas sans revêtir, dans l'expression tout au moins — comme nous le verrons — certaines nuances qui la rapprochent du stoïcisme.

Il est encore bien plus difficile de discerner si Paul, dans sa période préchrétienne, a subi l'influence de ce que l'on appelle aujourd'hui — ce n'est pas un terme bien précis — la Religion ou les Religions des Mystères (2). D'abord, nous connaissons très mal les mystères païens, au Ier siècle de notre ère. Les documents au moyen desquels on essaie de s'en faire une idée (écrits hermétiques, exposé des initiations isiaques dans le roman d'Apulée, textes divers sur le culte de Mithra) sont tous du IIIe siècle ou tout au moins du IIe. Ils supposent évidemment une tradition antérieure ; mais comment cette tradition a évolué, pendant la seconde moitié du Ier siècle et au cours du IIe, c'est-à-dire pendant une époque qui est précisément une époque critique dans l'histoire générale des religions, nous sommes obligés

(1) Inversement, on peut ne pas trouver invraisemblable que cette apparence provienne seulement de la passion exclusive avec laquelle Paul, tout à son présent, veut maintenant oublier son passé

(2) Voir les ouvrages déjà indiqués de Reitzenstein, Norden, Loisy, Toussaint.

de reconnaître que nous l'ignorons à peu près absolument. Nous examinerons bientôt les points par lesquels on peut être le plus tenté de mettre la doctrine de Paul en relation avec les théosophies païennes ; mais quelques observations générales sont utiles préalablement.

La ville de Tarse, où Paul est né, était une de ces cités de l'Orient hellénisé où les influences les plus diverses ont pu se faire sentir. Nous avons vu qu'elle avait des écoles grecques estimées et qu'elle a produit un grand nombre d'écrivains ou de philosophes. Nous y connaissons l'existence d'un culte particulier, qui peut avoir présenté des rapports avec les cultes dits de mystères : celui de Sandon (1). Les relations avec la Syrie, l'Égypte, le plateau anatolien, étaient propices à la diffusion de doctrines venues un peu de tous les côtés. Qu'un esprit curieux comme celui de Paul soit resté, même en sa prime jeunesse (2), étranger à tout le mouvement d'idées qui s'agitait autour de lui, c'est assez peu vraisemblable. Paul, du reste, est retourné en Cilicie, après son séjour en Arabie et son premier voyage à Jérusalem, et y est demeuré assez longtemps. Il a éprouvé au plus haut point et traduit, dans l'*Épître aux Romains* notamment, avec une vigueur et une profondeur d'accent incomparables, ce besoin de rédemption, cette aspiration au salut qui paraissent avoir été le trait commun de tous les cultes hellénistiques et orientaux. En ce sens, il est le fils de son temps, et il serait assez vain de rechercher en quelle mesure l'intensité de ce sentiment provient chez lui de son âme individuelle, des courants mystiques qui parcouraient alors le judaïsme, ou de l'atmosphère syncrétiste qui était celle d'une ville comme Tarse. A une influence générale du milieu, influence inconsciente et vague, on peut, on doit même faire une part assez large.

(1) Qu'on cherchait à identifier avec Héraclès. — Sur la culture de Tarse, voir l'ouvrage, déjà cité, de Bœhlig.

(2) Ne pas oublier que Paul est parti jeune de Tarse pour faire son éducation véritable à Jérusalem.

Mais quelle attitude Paul a-t-il prise consciemment envers les cultes païens, cultes officiels ou confréries de mystères ? Il ne peut y avoir aucun doute qu'il n'ait considéré les unes autant que les autres avec une profonde horreur. Satan, le Diable, la Puissance des Ténèbres, la Puissance de l'Air, les Éléments de ce monde, les *cosmocrators* de ce siècle, ce sont autant d'expressions qui désignent des êtres surnaturels à l'existence desquels Paul croit, mais qui sont pour lui des esprits pervers, ces principes et ces forces avec lesquels nous soutenons une lutte où l'Esprit nous aide contre la chair. Ni Osiris, ni Isis, ni Adonis, ni Dionysos, ni aucune autre divinité des mystères, ni Hermès-Thot, ni aucun autre révélateur de l'essence divine, n'ont pu être à ses yeux autre chose que des ennemis. Si donc l'aspiration commune à tout son siècle vers le salut a pu contribuer à rendre plus intense en lui cet appel à la Rédemption, qu'il croit entendre sortir, avec une véhémence tragique, de la création tout entière, ce n'en est pas moins dans le messianisme juif, dans ce messianisme du moins qui tendait de plus en plus à considérer le Messie non plus comme un héros national vengeur du peuple juif, mais comme le guérisseur du péché et de sa conséquence, la mort, comme le Juge futur et l'auteur de la résurrection (1), que sa croyance a ses véritables racines ; et si les termes empruntés à la langue des mystères sont de plus en plus fréquents, dans ses *Épîtres*, à mesure qu'il avance en âge et que sa propagande chez les Gentils réussit et s'étend, c'est une œuvre entièrement originale que fait Paul, c'est une doctrine tout à fait nouvelle qu'il crée, en appliquant les notions que ces termes expriment à Jésus, le Christ.

Le Credo de Paul. — A plusieurs reprises, Paul a mis en formule son *Credo*, ou, selon son expression, son *Évangile*. Choisissons la formule qui est sans doute la plus complète, celle de l'adresse au début de l'*Épître aux Romains*:

(1) Voir le livre du Père LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*.

« Paul, esclave du Christ Jésus, élu apôtre spécialement pour l'Évangile de Dieu, que Dieu a annoncé d'avance par ses prophètes dans les Écritures saintes, au sujet de son fils, né de la semence de David selon la chair, établi fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sanctification après être ressuscité des morts, Jésus Christ notre Seigneur, par qui nous avons reçu grâce et apostolat pour l'obédience de la foi chez toutes les nations en son nom... » Voilà les principes de la foi de Paul (1). Examinons-en successivement les principaux articles.

Dieu le Père ; la révélation ; la nouvelle Loi. — Dieu le Père (*I Thessal.*, 1, 3), le Dieu vivant et véritable (*ibid.*, 9) est l'origine et le terme de toutes choses. Tout vient de lui et nous allons vers lui (*I Cor.*, VIII, 6) ; car à la fin des temps, Dieu sera tout en tous (*ib.*, XV, 28). C'est le Dieu personnel de la *Genèse* ; mais sa toute-puissance, son infinité, son omniprésence sont parfois exprimées en termes assez voisins de ceux qu'emploie le panthéisme stoïcien. Luc n'a pas couru le risque d'être infidèle à la pensée de l'Apôtre en mettant dans sa bouche une citation d'Aratus, qui lui-même reproduit un mot de Cléanthe.

Ce Dieu qui nous a créés, pourquoi nous a-t-il créés, et dans quelles conditions ? Certes, si nous sommes sûrs que tout vient de lui et tend vers lui (2), ses voies sont pour l'homme insondables (*ibid.*). Quand Paul cependant essaye de préciser le dessein de Dieu dans la création du monde, il y voit avant tout une manifestation de sa puissance ; Dieu a voulu faire connaître ce qu'il pouvait (*Rom.*, IX, 22) (3). En tout cas, il a agi selon son bon plaisir ; comme le potier qui est maître de son argile, il a fait avec la matière créée par lui ce qui lui a plu : il façonne des vases de gloire, et des vases d'infamie. La créature n'a point à lui en demander compte.

(1) Cf. encore le morceau *I Cor.*, XV, 3 et sqq. ; et *Coloss.*, I, 6.
(2) *Rom.*, XI, 36.
(3) Cf. *Éphès.*, 1, 3.

C'est une des parties dures de la doctrine de saint Paul; disons plutôt : la partie la plus dure. Malgré la vigueur de son esprit, Paul n'a pas su tenir compte également, dans son système théologique, de tous les instincts de notre cœur et de notre esprit : il ne donne pas ici une satisfaction suffisante à notre besoin de justice ; il sacrifie par trop la bonté de Dieu à sa puissance. Du reste, cet élément essentiel de sa théologie s'accorde médiocrement avec les vues qu'il expose, au début de la même *Épître aux Romains*, sur la révélation naturelle, dont les païens même ont bénéficié, et qui a pour organe la conscience. Nous verrons, en reprenant ce problème, quand nous étudierons la doctrine du salut et de la justification, comment Paul a cherché, dans une inspiration de son cœur plutôt que dans une démonstration logique, un apaisement à ce conflit.

Dieu a donc créé le monde et le perpétue, sans que nous ayons le droit de lui demander compte de son dessein, impénétrable pour nous. Le premier homme, Adam, par sa désobéissance, y a introduit le péché, qui a eu pour conséquence la mort. Tous ses descendants ont été infectés en quelque sorte par son péché (1), et condamnés comme lui à la mort. Il est assez difficile de démêler quelle place Paul assignait, dans le dessein providentiel, à la première période de l'histoire biblique, celle des Patriarches jusqu'à Abraham. C'est avec Abraham que commence à se poser pour lui ce grand problème, historique et théologique à la fois : comment s'explique le destin de l'humanité, à la lumière de la foi nouvelle, de la révélation apportée par le Christ ? Pour rattacher le christianisme aux origines du plan divin, pour le maintenir dans la ligne de l'histoire biblique, passant par-dessus la Loi, dont il le détache, Paul le relie à la promesse reçue par Abraham. Il faut voir dans l'*Épître aux Romains* par

(1) « La similitude de son péché », dit subtilement saint Paul (*Rom.*, v, 14).

quel effort d'analyse — quel effort subtil et souvent impatientant pour nous — la bénédiction accordée par Dieu à la postérité d'Abraham est appliquée d'abord (à cause du singulier σπέρμα) au Christ, et, par son intermédiaire, aux élus de la Gentilité, — auxquels s'associe le nombre infime des Juifs (le λεῖμμα, l'ἐκλογή) qui n'ont pas rejeté la parole divine.

Si le christianisme se rattache, par-dessus la Loi, à Abraham, à Abraham incirconcis — puisqu'il l'était encore quand il a reçu la promesse que la circoncision a scellée — quel peut avoir été le rôle de la Loi ? C'est la terrible difficulté avec laquelle Paul se trouve aux prises, et les efforts prodigieux qu'il a faits pour la résoudre — dans la même *Épître aux Romains* — ont quelque chose de tragique. Le péché a, nous dit-il, été introduit dans le monde par Adam, avec la mort sa conséquence, et le péché et la mort ont régné d'Adam jusqu'à Moïse. Cependant le péché, — humainement parlant — n'existait pas ; car il n'y a de délit — c'est-à-dire de péché — que quand il y a une Loi (1). La Loi *a fait* connaître le péché ; non seulement elle l'a fait connaître, mais elle en a produit la floraison. Elle en a rempli le monde entier ; mais c'était pour provoquer, par l'abondance du péché, la surabondance de la grâce.

Au moment où le Christ apparaît, quand Paul jette un regard sur l'humanité, il voit en effet le péché régner partout : il règne aussi bien chez les païens, qui ont refusé de voir Dieu à travers ses œuvres, que chez les Juifs, incapables d'accomplir les œuvres de la Loi et qui prétendent cependant être justifiés par ces œuvres. Partout

(1) Ici se constate particulièrement le trouble qu'apporte dans la pensée de Paul son appréciation insuffisante de la révélation naturelle, et l'insuffisante distinction entre la Loi mosaïque et la morale naturelle ; la confusion aussi qui résulte de l'identification — à la fin du chapitre VII, l'une des plus fortes pages d'ailleurs que Paul ait écrites — entre la Loi mosaïque et la *Loi de la chair*. Voir l'analyse de l'*Épître aux Romains*, *supra*.

le péché, partout la mort. Il semble que l'on sente dans ces pages frémissantes quelle devait être la détresse de l'âme de Paul avant sa conversion ; quel besoin inassouvi de rédemption la ravageait ; avec quelle exaltation il accueillit, sur le chemin de Damas, l'appel du Rédempteur. Ce n'est pas l'humanité seulement que Paul sent tressaillir d'espérance ; c'est la création tout entière qui attend « la révélation des fils de Dieu » : c'est la création tout entière que leur triomphe renouvellera, purifiera, sauvera.

Ce triomphe n'est pas encore venu ; mais il est assuré, depuis que Jésus-Christ est venu. Dieu a tellement aimé les hommes qu'il a donné pour eux son fils unique. Ainsi, conformément aux prédictions des prophètes, le règne de la Grâce a remplacé le règne de la Loi. Comme par la faute d'un seul homme, étaient entrés dans le monde le péché et la mort, par la mort du fils de Dieu, qui a revêtu la forme humaine, le péché a été expié ; par sa résurrection d'entre les morts, la mort a été vaincue. Une nouvelle alliance a remplacé l'ancienne. La Loi alimentait le péché et la mort. La Grâce vivifie et purifie. Quelle a donc été — se demande Paul une fois de plus — la raison d'être de la Loi ? Quel a donc été le rôle du peuple juif ? La Loi, qui a fait connaître le péché, est-elle donc péché ? Le peuple élu a-t-il pu devenir un peuple maudit ? Non, la Loi n'est pas péché, et, en s'établissant, le règne de la Grâce ne la supprime pas ; il la consolide. Le péché a surabondé pour faire déborder la Grâce. Le privilège du peuple Juif, c'est que l'ancienne alliance, tant qu'elle a duré — malgré l'infidélité d'un grand nombre — a réalisé, garanti, vérifié, l'accomplissement de la parole divine. Le rejet par la presque totalité des Israélites de la révélation apportée par Jésus, qui apparaît d'abord comme un scandale, a le plus étonnant et le plus heureux des effets : l'admission des Gentils dans le Royaume de Dieu (1). D'ailleurs, si le peuple juif en

(1) Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (*Rom.*, x, 4).

son ensemble a méconnu Jésus, quelques-uns des siens, — en bien petit nombre, mais l'élite — l'ont suivi. Ce sont les sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. Que les Gentils ne se glorifient pas outre mesure d'avoir été élus au détriment des Israélites ; rameaux de l'olivier sauvage, entés sur l'olivier domestique, qu'ils n'oublient pas qu'ils vivent de sa racine, et que Dieu, qui a émondé les rameaux du bon olivier, pourrait, à bien meilleur droit encore, couper ceux de l'olivier sauvage. Et puis, quand sera rempli jusqu'au bout ce triste rôle actuel des Juifs, qui est de provoquer, par leur déchéance, l'adoption, au titre de fils de Dieu, de ceux qu'il a élus parmi les Gentils, qui sait — tant sont profonds les desseins de Dieu — si Dieu, qui a permis déjà qu'une petite fraction d'Israël soit élue, ne laissera pas tomber sa Grâce sur Israël tout entier ? Qui sait si tout Israël ne sera pas enfin sauvé ? C'est à ce rêve qu'aboutit, après tant de sévérité et de rudesse, l'affection passionnée que Paul garde pour ceux qui sont la chair de sa chair.

Ainsi par un chemin âpre et paradoxal — par considération de la faute d'Adam d'abord, première origine du péché et de la mort ; de la foi d'Abraham ensuite, « qui lui est comptée à justice », et vaut à sa postérité une bénédiction par laquelle un avenir réparateur est assuré ; de la Loi de Moïse en troisième lieu, Loi qui définit juridiquement le péché, et, par le fait même qu'elle le définit, le fait pulluler au point qu'il envahit le monde entier — il est démontré que le salut est inaccessible par les œuvres, par le seul effort de la volonté humaine ; il semble ne rester d'autre conclusion au drame de l'histoire que le déchaînement de la colère divine ; mais, lorsque le mal a atteint son comble et que l'humanité est vouée au désespoir, par un acte gratuit de la bonté de Dieu, qui a livré son fils comme victime expiatoire, le salut est assuré ; le plan divin est réalisé.

Jésus-Christ. — La relation entre Jésus et Dieu le Père. — La seconde venue du Christ. — Jésus, le Christ, a été l'instrument de la divinité dans cette œuvre de rachat. Paul n'a pas connu le Jésus historique ; il ne sait de lui que ce qu'il en a appris par les autres Apôtres (1) ; le Jésus que lui a montré sa vision, sur le chemin de Damas, est un être surnaturel. N'ayant pas connu personnellement Jésus, Paul, quoiqu'il soit loin d'ignorer son enseignement, s'attache presque exclusivement à sa mort. Loin d'y trouver un sujet de scandale, il y voit la raison ultime de la mission du Christ, l'objet même et l'accomplissement de son œuvre. Avant d'examiner de plus près en quoi consiste cette œuvre, demandons-nous ce qu'est, aux yeux de Paul, son auteur : Jésus, le Christ.

De ses premières épîtres aux dernières, la pensée de Paul, sur la nature de Jésus, a été se développant et se précisant ; mais elle est tout entière en germe dans les premières, et elle s'est développée en droite ligne, dans le sens qu'indiquent les plus anciens témoignages. L'être surnaturel que Paul a vu, dans une lumière aveuglante, sur le chemin de Damas, est « le fils de Dieu [venu] des cieux, que Dieu a ressuscité d'entre les morts, Jésus, qui nous sauve de la colère qui approche ». Ainsi s'exprime déjà la *Ire Ép. aux Thessal.* (I, 10). Les Thessaloniciens doivent affermir leurs cœurs dans la sanctification « devant Dieu, notre père, en l'espoir de l'apparition de notre Seigneur Jésus avec ses Saints » (III, 13, cf. V, 23-24). C'est lui qui a assuré notre salut, en mourant pour nous (*ib.*, V, 9). Il s'est « donné pour nos péchés, afin de nous sauver du monde pervers où nous sommes, selon la volonté de Dieu notre père », dit l'*Ép. aux Galates* (I, 4). Il nous a « rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant malédiction pour nous » (*ib.*, III, 13). C'est à lui « qu'avait été faite la promesse reçue par Abraham » (*ib.*, 16). Nous

(1) M. Goguel (p. 192-3) montre bien que Paul le connaît mieux et y fait plus d'allusions qu'on ne le dit parfois.

le revêtons, par le baptême (*ib.*, 27), et il faut le laisser « se former en nous » (IV, 20). Paul ne veut se glorifier « qu'en sa croix » « par laquelle le monde lui a été crucifié et lui au monde » (VI, 14), cette croix qui « fait scandale » (V, 11).

Les deux *Épîtres aux Thessaloniciens* et l'*Épître aux Galates* nous renseignent mieux, il faut le reconnaître, sur l'œuvre de Jésus que sur sa nature. Mais les *Épîtres aux Corinthiens* annoncent déjà clairement la théologie plus savante que les *Épîtres aux Philippiens* et aux *Colossiens* contiendront. Nous n'avons « qu'un seul Dieu, le père, de qui tout vient, et vers qui nous remontons, et qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses sont et par qui nous sommes » (*I Cor.*, VIII, 6). Il est « l'image de Dieu » (*II Cor.*, IV, 4) ; « il était riche, et il s'est appauvri pour nous, afin que nous fussions enrichis par sa pauvreté » (*ib.*, VIII, 9).

Ces formules ne sont pas très précises ; mais elles suffisent pour nous orienter et pour prévenir une trop grande surprise, quand, dans les *Épîtres aux Philippiens* et *aux Colossiens*, nous en rencontrons de plus nettes. Dans l'*Épître aux Philippiens*, le texte II, 6-11, où le sens de la première proposition est très discuté, a son point de départ dans les versets de la *IIe Ép. aux Colossiens* que je viens de citer : « Le Christ Jésus, qui, étant en forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie qu'il pût ravir l'égalité avec Dieu (1), mais s'est vidé lui-même pour prendre forme d'esclave, naître en la ressemblance des hommes, se montrer avec la figure humaine, et qui s'est humilié en devenant sujet même de la mort, et de quelle mort ? la croix. C'est pourquoi Dieu l'a surexalté et lui a octroyé le nom qui est au-dessus de tous les noms, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, parmi les êtres célestes,

(1) La phrase s'explique par l'antithèse que Paul a dans l'esprit, sans l'exprimer. L'humilité de Jésus est le contraire de l'orgueil de Satan, qui a voulu, lui, ravir un rang égal à celui de Dieu. Il n'y a pas à faire intervenir le sens d'ἕρμαιον, qu'a parfois ἁρπαγμός.

terrestres, souterrains, et que toute langue confesse qu'il est le Seigneur Jésus-Christ pour la gloire de Dieu le Père ». Étant l'*image* de Dieu, Jésus était, avant son incarnation, en *forme* de Dieu. L'expression de l'Épître aux Corinthiens est reproduite *Ép. Col.*, I, 13 et suivants. Dieu « nous a sauvés de la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume du fils de son amour, en qui nous avons le rachat, le pardon des péchés ; qui est *l'image du Dieu invisible*, premier né de toute création, parce qu'en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses visibles comme les invisibles, les Trônes aussi bien que les Seigneuries, les Principautés et les Puissances. Tout a été créé par lui et pour lui, et lui-même est avant toutes choses et tout subsiste en lui, et il est la tête du corps, c'est-à-dire de l'Église ; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, pour primer en tout ; car la plénitude tout entière a daigné habiter en lui et par lui tout restituer en lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, et ce qui est sur terre, et ce qui est aux cieux ». Cette déclaration est répétée II, 9, après l'avertissement que Paul donne à ses fidèles afin qu'ils se méfient de la philosophie et se gardent de croire aux « éléments du monde » plutôt qu'au Christ : « Car en lui réside toute la plénitude de la divinité corporellement, et vous avez en lui votre plénitude, en lui qui est la tête de toute principauté et de toute puissance ». Aussi a-t-il maintenant accès à la droite de Dieu (III, 1). « En lui sont tous les trésors cachés de la sagesse et de la science » (I, 13.)

Ainsi le Christ, ouvrier de Dieu dans la création, agent de Dieu dans la rédemption, est au-dessus de tous les anges ; il est *en forme* de Dieu ; toute la plénitude de la divinité réside en lui corporellement. Cependant il reste distinct de Dieu et on peut dire même subordonné à Dieu. Car s'il « est la tête de tout homme, comme l'homme est la tête de la femme, Dieu est la tête du Christ » (*I Cor.* II, 3). Aussi le Christ, nous l'avons vu, n'a-t-il pas voulu s'établir l'égal de Dieu, ce qui eût été un rapt. Aussi

quand, au dernier jour, il aura anéanti toute principauté, toute puissance et toute force, « il remettra le royaume à Dieu le Père. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait *mis tous ses ennemis sous les pieds* (*Ps. 110* (*109*), 1). Le dernier ennemi à anéantir est la mort. Car il a tout soumis sous ses pieds (*Ps.*, *8*, 7). Et lorsqu'il dit que tout lui a été soumis, il est clair que c'est excepté celui qui lui a tout soumis. Quand donc tout lui aura été soumis, alors lui-même, le fils, se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ». Il semble que quand il écrivait ces lignes, Paul imaginait une sorte de résorption du Christ « premier-né de la création » dans ce plérôme divin qui était venu momentanément résider en lui.

En tout cas, ce dernier stade de l'histoire, ce pôle opposé à la création, que sera le retour de toutes choses à l'unité, doit être précédé du retour sur cette terre du Christ, qui, ressuscité, siège maintenant à la droite du Père, de sa « parousie ». Il reviendra, accompagné des anges, sur les nuées, et les morts ressusciteront, et les vivants seront emportés dans les airs à sa rencontre. Ce jour de terreur et de gloire à la fois est proche ; Paul du moins en est encore persuadé quand il écrit les deux *Épîtres aux Thessaloniciens* et la *première aux Corinthiens*. Car, dans la *Ire aux Thessaloniciens*, il s'attend à être, avec ceux à qui il écrit, du nombre de ces élus qui rejoindront, vivants encore mais transformés, le Christ dans les nuées, et dans la *Ire aux Corinthiens*, il dit encore que le « temps est court » (1). Cependant déjà, dans la *IIe aux Thessaloniciens*, Paul croit devoir mettre en garde ses fidèles contre le danger d'une confiance excessive en l'imminence du dernier jour. Il avait constaté que cette confiance fournissait un prétexte à l'oisiveté. Il ne pouvait se dissimuler, d'autre part, qu'un long délai s'était déjà écoulé depuis la résurrection du Christ. Cependant il croyait toujours que le délai total ne dépasserait pas la

(1) *Condensé, resserré* : συνεσταλμένος...

durée de sa propre génération ; il cherchait seulement à donner une explication de sa durée. Celle qu'il donne, nous l'avons vu, reste pour nous obscure. Avant la « parousie », il doit y avoir le règne de l'*Adversaire*, de celui que nous appelons l'*Antéchrist* et à qui Paul lui-même ne donne pas encore ce nom. Or la venue de l'Antéchrist est jusqu'à présent retardée par ce mystérieux *empêcheur*, le κατέχων, sur l'identité duquel nous ne pouvons faire que des conjectures assez fragiles.

Dans les dernières Épîtres, Paul paraît moins préoccupé de la fin imminente du monde. Le monde dure ; c'est donc la propagation de la foi, c'est l'organisation des églises qui dominent sa pensée et réclament son énergie.

Le dernière des *Épîtres* que Paul ait peut-être personnellement écrites est l'*Épître aux Ephésiens.* Si elle n'est pas de Paul, elle provient cependant de son entourage. Elle reproduit de larges morceaux de l'*Épître aux Colossiens.* Elle précise encore et développe les vues de celle-ci sur le Christ, mais principalement en ce qui concerne son rôle comme adversaire des puissances mauvaises ; nous en rappellerons plus tard, à ce sujet, le témoignage.

L'œuvre du Christ. — Rédemption et Justification. — Résurrection. — L'œuvre du Christ est essentiellement la rédemption et la justification de l'homme. Nous l'avons vu : jusqu'à sa venue le monde a été livré au péché et à la mort. Ni les Gentils,qui ont fermé les yeux à la lumière naturelle de la vérité, ni les Juifs, qui, par la Loi, ont connu, mieux que les Gentils, ce qu'est le péché, mais qui, esclaves des mauvais penchants de la chair, comme l'est toute l'humanité depuis Adam, n'ont pas été capables de réaliser les commandements de la Loi, ne peuvent échapper à cette double puissance. L'humanité tout entière, avant Jésus, était coupable et perdue ; elle ne pouvait être ni justifiée ni sauvée. Le Sauveur (1) et le Justificateur, c'est Jésus.

(1) Le mot même de σωτήρ n'est pas, à proprement parler, du

L'idée et le terme de *justification* viennent du judaïsme. L'homme, qu'il ignore ou connaisse la loi, est la proie du péché ; qui le justifiera ? c'est-à-dire : qui le délivrera du péché, qui le rendra juste, et qui *prononcera son absolution, déclarera qu'il est juste* ? Car ce sont là les deux sens du mot. Ce ne peut être que Dieu, et comme, ainsi que nous l'avons vu, l'homme est incapable de satisfaire aux exigences de la Loi, ce n'est pas au moyen de la Loi que Dieu réalisera son œuvre. L'homme, s'il obtenait la justification par les œuvres de la Loi, pourrait s'enorgueillir de son mérite personnel. Or l'homme n'est rien devant Dieu. Il faut qu'il doive tout à Dieu. La justification sera un don gratuit, une grâce que l'on obtient par la foi. Abraham crut, et la foi lui fut imputée à justification ; tel est le texte capital de la *Genèse* sur lequel Paul fonde tout son système.

La foi qui nous est demandée, à nous, chrétiens, véritable postérité d'Abraham, c'est la foi en Christ. Nous sommes justifiés « en le nom du Seigneur Jésus-Christ et en l'esprit de notre Dieu » (*Ire Cor.*, VI, 11). « Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché, pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui » (*II Cor.*, V, 21). Nous sommes justifiés dans « le sang du Christ » (*Rom.*, V, 9). Il nous faut « non la justification qui vient de la Loi, mais la justification qui vient de Dieu, fondant la foi, qui consiste à le connaître ainsi que le pouvoir de sa résurrection et la participation à ses souffrances » (*Phil.*, III, 9-10). C'est dans le VIIIe chapitre de l'*Épître aux Romains* qu'est définie avec le plus de précision l'œuvre double du Christ, qui nous délivre du péché et par suite de la mort, qui nous donne la vie éternelle en même temps qu'il nous justifie : « La Loi de l'esprit de vie en Christ-Jésus t'a délivré de la loi du péché et de la mort.

langage de Paul ; il n'est fréquent que dans l'*Épître* apocryphe à *Tite* ; il se trouve dans l'*Épître aux Philippiens* et l'*Épître aux Éphésiens*.

La loi était impossible à satisfaire, à cause de la faiblesse de la chair. Dieu a envoyé son fils en la ressemblance de la chair du péché, et, au sujet du péché, il a condamné le péché en la chair, afin que le commandement de la loi soit acccompli en nous, qui ne vivons pas selon la chair, mais selon l'esprit. Ceux qui sont selon la chair ont des sentiments charnels ; ceux qui sont selon l'esprit en ont de spirituels. Le sentiment de la chair, c'est la mort ; celui de l'esprit, c'est la vie et la paix. Le sentiment de la chair est hostile à Dieu ; car il ne se soumet pas à la loi de Dieu ; il ne le peut même pas. Ceux qui sont en la chair ne peuvent plaire à Dieu. Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit, s'il est bien vrai que l'esprit de Dieu réside en vous. Si quelqu'un nie l'esprit du Christ, celui-là n'est pas du Christ. Si Christ est en vous, votre corps est mort pour le péché, et votre esprit est vie pour la justification. Si l'esprit de celui qui a réveillé Jésus d'entre les morts réside en vous, celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus-Christ vivifiera aussi vos corps mortels par l'esprit qui réside en vous ».

Le Christ, second Adam, Adam réparateur, apporte la justice et la vie, comme Adam a introduit le péché et la mort. Ce qui reste insuffisamment expliqué, c'est comment le péché est le fruit de la chair. Certes, le morceau qui précède celui que nous venons de citer (vii, 14-25) décrit avec une puissance admirable la tyrannie de la chair pécheresse ; la dualité tragique que l'homme sent au dedans de lui-même ; le conflit de la chair et de l'intelligence (νοῦς). C'est une des pages immortelles de Paul. Mais Paul, en jetant ainsi ces idées destinées à tenir une si grande place dans la dogmatique chrétienne, n'a pas pris soin de les réduire en système. Il apparaît assez clairement, si l'on fait intervenir le chapitre v, que cette fatalité de la chair est une sorte d'héritage du péché d'Adam. Le mot de *ressemblance*, ὁμοίωμα, que Paul emploie (v, 14) à propos du péché des descendants d'Adam, comme il l'emploie à propos de la chair ré-

demptrice du Christ, aurait besoin d'être interprété. Il faudra attendre jusqu'au temps d'Augustin pour que la théologie chrétienne constitue une véritable théorie du péché originel. Les pages de Paul sur ce *corps de mort*, sur *ce corps de péché*, ont eu l'effet heureux d'entretenir, dans l'Église, le sentiment profond de la faiblesse humaine, condition essentielle de l'esprit religieux. Elles ont parfois risqué — bien que contre l'intention de Paul — de paraître favoriser le dualisme gnostique.

La victoire de Jésus, qui est une victoire sur la chair et sur la mort, est aussi une victoire sur les puissances du mal. Les vues de Paul sur ce second sujet n'ont pas été mieux systématisées par lui que sur le premier ; on peut dire cependant qu'il semble leur avoir donné plus de précision, à mesure qu'il avançait en âge. Ses dernières Épîtres sont les plus instructives pour nous aider à comprendre quelle place tenaient dans sa pensée les Esprits du mal.

Dans la *II*e *Épître aux Thessaloniciens* (II, 2), lorsque Paul recommande à ses fidèles de ne se laisser tromper « ni par esprit, ni par discours, ni par lettre », *esprit* semble bien entendu au sens d'esprit du mal. La même *Épître* (*ib.*, 9) attribue l'apparition de l'Antéchrist à l'*action de Satan*. Les lettres suivantes emploient des expressions plus particulières, qui paraissent être en relation avec les traditions juives et avec ces doctrines astrologiques ou magiques, mêlées de toutes sortes d'éléments, qui s'étaient répandues dans tout le monde antique. C'est ainsi que Paul parle assez volontiers des *éléments du monde*, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, par exemple dans l'*Épître aux Galates* (IV, 3), où il dit : « Quand nous étions en bas-âge, nous étions esclaves sous les éléments du monde », opposant cette période de l'histoire à celle qui a suivi la venue du fils de Dieu ; et dans le même morceau, il continue : « Comment, alors que vous avez connu Dieu ou plutôt que vous avez été connus de lui, pouvez-vous retourner aux *éléments* faibles et pauvres,

auxquels, de nouveau, vous êtes asservis ? Vous observez les jours, les mois, les temps et les années ; je crains d'avoir travaillé en vain pour vous. » La dernière phrase paraît viser l'observation des néoménies et des fêtes juives, et incline à penser que les *éléments* du monde sont, avant tout, les esprits qui président au cours des astres et guident la connexion des saisons. On éprouve la même impression en lisant le développement *Col.*, II, 8-20, où Paul, mettant en garde les fidèles contre la philosophie, les engage à ne pas se laisser conduire par les *éléments du monde* plutôt que par le Christ. Le Christ est la tête de toute *puissance et principauté*. Il a dépouillé les puissances et les principautés ; il s'est joué d'elles et en a triomphé ; c'est pourquoi il ne faut plus observer ni les prescriptions sur les nourritures et boissons interdites, ni ces fêtes, néoménies, sabbats qui ne sont qu'ombre de la vérité ; il ne faut pas s'abaisser au culte des anges (1). Il y a là, manifestement, un mélange des traditions bibliques et de ces doctrines syncrétistes dont nous venons de parler. Le mot de *cosmocrator*, employé dans l'*Épître aux Éphésiens* (VI, 12), appartient sans conteste à la langue de l'astrologie. Il désigne les puissances « des ténèbres d'ici-bas, les forces spirituelles du mal dans les espaces célestes », et c'est contre eux que nous sommes en lutte, non contre la chair et le sang. Mais nous ne sommes pas tout à fait sûrs que cette explication de l'origine du mal — complémentaire de celle que nous avons examinée plutôt qu'en contradiction avec elle, — doive être attribuée à Paul lui-même (2).

Quand Paul, au lieu d'envisager l'œuvre du Christ en tant qu'anéantissement des puissances mauvaises, en considère les effets positifs, bien que les vues qu'il ex-

(1) L'expression ἐμβατεύειν (*ib.*, 18), est sûrement empruntée à la langue des mystères. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 303-311.

(2) D'autres expressions de Paul sont du même domaine : par exemple *hypsôma*, *Rom.*, VIII, 39 ; *bathos*, *ib.* ; *mèkos* et *platos*, III, 18. Le *diable* n'est nommé qu'*Éph.*, IV, 27 ; VI, 11 ; et II ; *Tit.*, II, 26).

prime soient pour l'essentiel originales, on constate le même contact inévitable avec certaines des conceptions mystiques qui avaient cours dans le syncrétisme païen. Jésus chasse le péché et la mort ; il apporte la justice et la vie éternelle. Sa résurrection est le gage de notre immortalité. Mais comment s'opérera la transformation nécessaire qui fera de ce corps charnel et corruptible un corps incorruptible et glorieux ? Par le baptême, nous partageons la mort du Christ et sa résurrection : « Si nous avons été associés (1) à la ressemblance (2) de la mort, nous le serons à sa résurrection, sachant que le vieil homme en nous a été crucifié avec lui, pour que fût anéanti ce corps de péché, afin que vous ne fussiez plus asservis au péché ; car celui qui est mort est justifié du péché. Or, si nous sommes morts avec Christ, nous avons foi que nous vivrons avec lui, sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; car la mort n'a plus d'empire sur lui. Ce qui est mort, en effet, est mort une fois pour toutes pour le péché, et ce qui vit vit pour Dieu. Ainsi, pensez que vous êtes morts pour le péché, et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (*Rom.*, vi, 5-11). — « Si Christ est en vous, votre corps est mort pour le péché, et l'esprit qui est en vous est vie pour la justice ; si l'esprit de celui qui a réveillé Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a réveillé Christ-Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par le moyen de l'esprit qui habite en vous » (*ibid.*). Paul parle ici à une Église composée de gens très familiarisés avec le judaïsme ; quand il s'adressait à des milieux plus directement issus du paganisme, il avait plus de peine à leur faire accepter la résurrection. On sait son échec à Athènes ; aux Corinthiens, il devait donner de longues explications fondées sur la comparaison avec la *graine*, et sur la distinction

(1) Σύμφυτοι dit plus et est intraduisible ; c'est l'idée d'une unité organique.
(2) Cf. *supra*.

entre plusieurs espèces de *chair*, plusieurs espèces de *gloire*, pour arriver à cette conclusion que le corps est semé dans la corruption et ressuscité dans l'incorruptibilité. « Semé dans l'infamie, il ressuscite dans la gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la puissance ; c'est un corps *animal* qui est *semé* ; c'est un corps *spirituel* qui ressuscite. S'il y a un corps *animal*, il y a aussi un corps *spirituel*. Car il est écrit : Adam, le premier homme, naquit en âme vivante. Le dernier Adam naîtra en esprit vivifiant (1). Ce n'est pas le *spirituel* qui vient d'abord, c'est l'*animal*, ensuite le *spirituel*. Le premier homme était de terre, de poussière ; le second est du ciel. Tel qu'était l'homme de poussière, tels sont les hommes de poussière ; et tel que l'homme céleste, tels les hommes célestes. Comme nous avons porté l'image de l'homme de poussière, il faut que nous portions l'image de l'homme céleste. Je vous le dis, frères ; ni la chair ni le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu ; la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité. Voici que je vous dis un mystère : tous nous ne serons pas endormis (2), mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette ; la trompette sonnera, et les morts ressusciteront, incorruptibles, et nous, nous serons transformés. Car il faut que cet être corruptible revête l'incorruptibilié et que cet être mortel revête l'immortalité. Lorsque cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et cet être mortel l'immortalité, alors se réalisera la parole de l'Écriture : « La mort a été engloutie par la victoire. Où est, mort, ta victoire ? Où est, mort, ton aiguillon (3). » Or, l'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi. Mais, gloire à Dieu, qui nous donne la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*I Cor.*, xv, 43-58). Les mêmes

(1) C'est un de ces raisonnements *a minori ad majus* qu'aime saint Paul.

(2) Cf. les *Épîtres aux Thessaloniciens.*

(3) Hosée, 13-14.

idées et les mêmes expressions, ou des expressions analogues, reviennent dans les *Épîtres* postérieures. Il y a là, assurément, je le répète, avec les religions de mystères, des contacts que nous n'entrevoyons que confusément. Mais on peut être certain qu'en aucun mystère n'a été fait un effort aussi remarquable, si insuffisant qu'il puisse paraître comme paraîtra toujours tout effort de ce genre, pour rendre intelligible cette transformation de notre nature qu'exige toute foi en l'immortalité, quand elle ne se réduit pas aux formules platoniciennes de l'immortalité de l'âme.

L'Église. Son organisation. La morale de saint Paul. — Les premières Églises fondées par saint Paul n'étaient que de petits groupements, qui, même dans de grandes villes, comme Thessalonique ou Corinthe, ne réunissaient en somme qu'un nombre assez restreint de fidèles. Ces fidèles ne vivaient pas en commun, comme a tâché (1) de le faire la première communauté de Jérusalem, quoiqu'ils fussent très unis. La maison de quelques-uns d'entre eux — les plus notables — servait souvent de centre à ceux qu'elle attirait pour raison de voisinage ou communauté d'intérêts : ainsi celle de Prisca et d'Aquilas (*Rom.*, XVI, 3) ; celle de Nymphas à Laodicée (*Col.*, IV, 15) ; celle de Philémon à Colosses (*Philémon*, 2). De bonne heure, quelques-uns de ces notables furent désignés pour diriger la communauté ; ils portèrent le nom d'*anciens* (πρεσβύτεροι), qui apparaît déjà dans la *Ire Épître aux Thessaloniciens* (V, 12) ; de *présidents* (*Rom.*, XII, 8). Des *surveillants* (ἐπίσκοποι) et des *ministres* (διάκονοι), apparaissent dans l'*Épître aux Philippiens* (I, 1). Leur autorité, au début au moins, était faible, comme le prouve assez l'indiscipline des Corinthiens. Plus tard, nous la verrons s'affermir et se régulariser.

(1) Je dis *tâché*, parce que le tableau des *Actes* est vraisemblablement idéalisé.

Les fidèles se réunissaient principalement pour célébrer le *repas* qui, avec la fraction du pain, commémorait la *Cène* et la mort du Christ. Paul nous a dit très nettement, dans la *Ire Épître aux Corinthiens*, xi, 23-27, quelle conception il en avait : « J'ai appris du Seigneur (1), chose que je vous ai apprise à vous-même, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit le pain, le bénit, le rompit, et dit : Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi ». De même il prit le calice après le repas, et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang. Faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi. « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne. De sorte que qui mange le pain ou boit le calice du Seigneur sans en être digne, sera redevable du corps et du sang du Seigneur. » Cette conception de l'Eucharistie, sans qu'aucune théorie explicative soit formulée, est d'accord pour l'essentiel avec celle que le catholicisme professe.

Le *repas* donnait lieu, à Corinthe, à des scandales, qui provenaient surtout de la différence de fortune. Paul donne, à ce sujet, les conseils les plus sages. Il ne convient pas ici de les examiner en détail ni d'énumérer tous ceux qu'il donne également sur toutes les matières de foi et de morale. Il suffit d'en indiquer l'esprit et de rappeler avec quel zèle Paul s'est dévoué à ses Églises. Les conseils sont d'une extrême sagesse, et c'est peut-être ce qu'il y a de plus remarquable dans la nature de Paul que l'alliance d'une passion fougueuse, quand il s'agit d'entreprendre ou de défendre une entreprise, et d'une modération clairvoyante et prudente, quand, ses grands buts atteints ou ses adversaires vaincus, il peut condescendre à des instructions pratiques. Soit qu'il s'agisse d'observances rituelles — par exemple abstinence des

(1) Les paroles de Jésus ne peuvent cependant être connues de Paul avec cette précision que par le témoignage des Apôtres.

viandes provenant de sacrifices — soit qu'il s'agisse des rapports entre les fidèles et le milieu profane dans lequel ils vivent, soit que se pose la question de l'obéissance envers les autorités civiles ou celle de l'esclavage, soit qu'il faille se prononcer sur les mariages mixtes, sur le conflit de la virginité et du mariage, toujours Paul choisit, de préférence aux solutions intransigeantes, les solutions de bon sens, celles qui tiennent compte des divers intérêts en présence, et qui, sans compromettre jamais les principes, rendent aisée la concorde et consolident l'organisation de la communauté. Quant à ces Églises que Paul aime comme ses enfants, parce qu'en effet, sauf les Églises de Rome et de la vallée du Lycos (1), il les a enfantées dans la foi, il faut relire ces pages à la fois si douces et si ardentes, où il leur exprime son amour. Les deux *Épîtres aux Corinthiens* et les *Épîtres aux Galates* montrent combien cet amour était, autant que vigilant et actif, susceptible et jaloux. L'*Épître aux Philippiens* ou le *Billet à Philémon*, et souvent aussi les trois *Épîtres* précédemment citées, font sentir combien il était délicat et tendre.

Dans les *Épîtres* les plus récentes, l'organisation de l'Église apparaît plus solide et plus régulière ; la théorie à laquelle Paul ramène tous ses préceptes est plus avancée. Au temps où Paul écrivait les *Épîtres aux Thessaloniciens* et les *Épîtres aux Corinthiens*, la vie des communautés chrétiennes, toute jeune encore, était à son plus haut point de spontanéité et d'effervescence. La foi chrétienne, chez les nouveaux baptisés, s'accompagnait aussitôt, pensait-on, de l'effusion de l'Esprit. Le don de l'esprit se traduisait par des accès d'enthousiasme, par une excitation nerveuse parfois analogue, dans ses manifestations, à certains phénomènes du spiritisme moderne, par la prophétie et la glossolalie. Paul, assurément, attachait une grande importance à ces inspira-

(1) Laodicée et Colosses.

tions de l'Esprit. Elles étaient, pour lui, la preuve évidente que notre corps était devenu « ce temple de Dieu où habite le Saint-Esprit » (*II Cor.*, III, 16). Même ces gémissements inarticulés qui échappaient aux fidèles, dans l'épuisement de leur exaltation, avaient pour lui une valeur. « L'Esprit vient au secours de notre faiblesse : car nous ignorons le moyen de prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous, par des gémissements ineffables et celui qui sonde les cœurs sait ce que veut dire l'Esprit ; il sait qu'il prie selon Dieu par les Saints » (*Rom.*, III, 26-28). La prédication de Paul n'est pas *science* ; elle est en *preuve* et en *puissance* (*I Cor.*, II, 5), c'est-à-dire qu'elle se démontre par ses effets : miracles et charismes. Car celui qui s'unit au Seigneur n'est plus avec lui qu'*un seul esprit* (*I Cor.*, VI, 17). Cependant Paul aperçoit les dangers qui peuvent naître de ces tendances. Lui, qui a écrit les versets de l'*Épître aux Romains* que je viens de citer, lui, qui, non seulement a eu sa vision de Damas, mais qui a été « ravi au troisième Ciel », lui, qui attribue à une révélation la décision qu'il a prise d'aller à Jérusalem, lorsque les manœuvres des judaïsants ont gêné son apostolat, lui, donc, l'extatique et le visionnaire, il a assez de sagesse pour donner peu d'encouragement aux glossolales. Il leur fait entendre qu'un homme de sang-froid, un profane, entrant dans un conventicule et les entendant, risquera de les prendre pour des fous, et il leur préfère les prophètes, dont les discours, quoique parfois étranges, peuvent être interprétés et devenir instructifs.

On sent donc, dès le temps de la seconde mission, poindre chez Paul un organisateur sage et prudent, soucieux de donner la durée à ces communautés que sa hardiesse et son énergie ont fondées. Mais c'est seulement dans celles des *Épîtres* qui, quoique venues de son entourage, ne sont probablement plus son œuvre personnelle, que l'on trouve le tableau d'une Église qui a véritablement sa hiérarchie et ses cadres fixes ; on ne le

trouve que dans les *Épîtres* dites *pastorales*. Une autre *Épître*, qui laisse place à des doutes sérieux, mais qu'on ne saurait cependant rejeter avec la même assurance, l'*Épître aux Éphésiens* laisse croire, même si elle n'est pas authentique, que, parallèlement à la conception du Christ préexistant, l'idée de l'Église avait évolué chez Paul, dans un sens de plus en plus mystique. Dieu a donné le Christ « pour tête, par-dessus toutes choses, à l'Église, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tout » (I, 23). Les fidèles « sont concitoyens des Saints, parents de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, avec Jésus-Christ lui-même pour pierre angulaire, sur laquelle tout l'édifice s'ajuste pour devenir un temple saint dans le Seigneur, où, vous aussi, vous êtes en même temps édifiés, pour servir de résidence à Dieu en esprit » (II, 19-22). Pour les guider, l'Église a des *Apôtres*, des *prophètes*, des *évangélistes*, des *pasteurs*, des *maîtres* (IV, 11-12). La sainteté de l'Église est exprimée par une comparaison, selon laquelle le Christ est la tête de l'Église, comme l'homme est la tête de la femme, en sorte que l'Église doit être soumise au Christ comme les femmes aux hommes, et aussi que l'on peut assimiler à l'amour conjugal l'amour du Christ pour l'Église. Ne s'est-il pas livré pour elle, afin de la rendre immaculée ? Christ et l'Église ne font qu'un, car les époux sont deux en une seule chair (V, 22-32).

CHAPITRE IV

SAINT PAUL ÉCRIVAIN

Bibliographie. — Outre les grammaires et lexiques du Nouveau Testament déjà indiqués, voir : Nægeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Gœttingen, 1905. — Bultmann, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe*, Gœttingen, 1910. — Bonhœffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911.

Malgré son indifférence absolue pour l'art, Paul est sans conteste l'écrivain le plus original du Nouveau Testament ; il est à sa façon un très grand écrivain.

Il y a peu de chose à dire sur son vocabulaire et sa syntaxe. Le vocabulaire, assez étendu, est puisé aux mêmes sources que celui des Évangélistes : grec populaire contemporain, langue des Septante. La morphologie et la syntaxe ne sont ni plus ni moins incorrectes que celles des autres écrivains du Nouveau Testament (1). En ce qui concerne particulièrement la syntaxe, on peut noter que, chez Paul aussi. elle trahit l'influence des modes d'expression sémitiques. La langue maternelle de saint Paul était le grec ; mais il savait l'araméen, et sans doute un peu d'hébreu. L'exemple des Septante n'explique pas exclusivement la rudesse et le caractère abrupt de certains tours. L'éducation rabbinique de Paul à Jérusalem y a contribué pour autant et peut-être plus encore. Mais tout cela ne mérite pas de nous retenir longtemps. L'originalité de Paul est

(1) La plus grave incorrection est, nous l'avons vu, *Philippiens*, II, 1, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.

ailleurs ; elle est dans les procédés de développement et dans le style proprement dit ; ces deux choses sont, chez lui, étroitement liées. La dialectique de Paul a un double aspect : elle s'inspire, le plus souvent, des méthodes d'argumentation des rabbins ; mais elle a parfois aussi une relation avec la prédication populaire de la philosophie grecque. Bien que Paul n'eût pas reçu la haute culture grecque, et que, s'il a passé par l'école du grammatiste, il n'ait pas connu celle du rhéteur ou du philologue, il ne peut avoir manqué d'entendre, à Tarse, dès sa jeunesse, et, plus tard, à Antioche ou ailleurs, quelques cyniques ou quelques stoïciens itinérants. Il n'avait pas lu les grandes œuvres de la littérature hellénique, et les deux ou trois citations de poètes qui sont dispersées dans ses *Épîtres* sont de celles qui étaient passées dans la conversation courante, sans qu'on se préoccupât de leur origine ; elles sont plus banales encore que ce mot d'Aratus que l'auteur des *Actes* lui prête, dans le discours à l'Aréopage. Mais l'homme qui, à Éphèse, a prêché pendant plus de deux ans l'école de Tyrannos, n'a pu ignorer entièrement ce genre que les contemporains appelaient la διατριβή et dont les *Entretiens* d'Épictète (1) sont pour nous le type ; il l'a connu, sinon par la lecture, du moins par le commerce de la vie.

Il y a, par suite, deux aspects dans le style de Paul, comme dans son argumentation : l'un, par lequel il rappelle la controverse ou l'exégèse juives, et dont mon incompétence ne me permet pas de parler en détail. Par l'autre, Paul se montre capable de manier ce grec populaire dont il se sert avec la maîtrise d'un grand écrivain ; son génie supplée à la culture qui lui fait défaut, et Démosthène, si sa langue est plus pure, n'a pas de pages plus émouvantes et plus pressantes que certaines pages de ce fabricant de tentes.

(1) Un seul exemple caractéristique : la formule μὴ γένοιτο, à la fin d'un développement, est fréquente chez Paul autant que chez Épictète.

C'est que Paul, à la vigueur et à la subtilité de l'intelligence, joint la profondeur du sentiment et une imagination puissante. Une thèse, quand elle est soutenue par lui, s'anime, s'échauffe, et le débat prend un ton dramatique, tragique même parfois. Démosthène sent que le sort de sa patrie est en cause ; c'est sa propre destinée, c'est le destin de l'humanité que Paul engage dans sa controverse et qui en devient l'enjeu. Comment, dès lors, cette âme brûlante ne se jetterait-elle pas tout entière dans le conflit ? D'autre part, ce n'est pas dans un traité dogmatique, ce n'est pas en chef d'école parlant à des disciples que Paul traite ces thèmes périlleux. Il parle à ses fidèles, à ceux que, comme une mère, il a enfantés dans la douleur ; à ceux que des adversaires féroces ou des concurrents jaloux veulent lui ravir ; à ceux dont il se sent responsable devant le Christ et devant Dieu. Il se bat pour eux ; il souffre avec eux ; il se sacrifie pour eux. L'amour passionné qu'il a pour eux unit sa force à la passion de la dialectique ; mais la passion de la dialectique suffirait. L'*Épître aux Romains* est aussi pathétique que l'*Épître aux Galates* ou les deux *Épîtres aux Corinthiens.*

Elle commence par un exorde adroit, insinuant, où Paul se présente lui-même à cette communauté qu'il n'a pas fondée, gagne sa confiance et se donne peu à peu le droit de lui parler en maître. C'est ensuite le grave et sombre tableau des égarements du paganisme, une page qu'il faut mettre en parallèle avec les peintures des moralistes stoïciens du Ier et du IIe siècles, par exemple celles de Dion Chrysostome, mais qui leur est supérieure par la force ramassée, supérieure aussi par l'analyse pénétrante des causes de ces égarements (1). Et aussitôt la discussion s'anime ; elle tourne, dès le début du cha-

(1) Partiale aussi, bien entendu, quoique Paul semble reconnaître qu'il y a des païens qui, sans avoir la Loi, en observent les commandements, à la lumière de la conscience.

pitre ii — comme dans la *diatribe* d'Épictète — à un corps à corps avec un interlocuteur fictif : « C'est pourquoi tu es inexcusable, toi, qui juges, qui que tu sois... etc. » ; et dans toute l'argumentation qui suit, sans cesse les interrogations ou les apostrophes viennent couper, échauffer la démonstration ou l'exégèse. Tantôt Paul s'identifie avec ses auditeurs, les met en scène et les met en cause ; tantôt au contraire — avec une délicatesse instinctive — quand il s'agit de peindre le conflit intérieur dans le cœur de l'homme, de faire sentir la tyrannie de cet attrait qui porte la chair vers le mal et triomphe des résistances de l'esprit, l'entraînant vers ce qu'il ne veut pas, c'est en son propre nom qu'il parle ; c'est en lui-même qu'il personnifie et symbolise la fatalité qui pèse sur l'humanité tout entière : « Malheureux homme que je suis ! Qui me sauvera de ce corps de mort ? » (vii, 24). Les faits une fois constatés dans cette sorte de confession pathétique, l'argumentation reprend, de plus en plus insistante, en petites phrases conditionnelles, qui, par une série de conclusions partielles, nous mènent au terme de la discussion, nous ouvrent la porte de la foi qui ne connaît plus d'objections ni de doutes. « Ceux que Dieu a prévus, il les a prédestinés pour être participants à l'image de son fils, de sorte qu'il fût le premier-né de beaucoup de frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous après cela ? Si Dieu est pour nous, qui est contre nous ? » (viii, 29-30).

Mais de ce cri de triomphe même sort un appel de détresse : c'est la plainte du peuple juif que Paul entend. Peut-il rester indifférent au rejet de ceux de son sang ? Le ton redevient grave, oppressé ; puis de nouveau s'échauffe. Les interrogations fougueuses recommencent. « Que dirons-nous ? Dieu est-il injuste ? Ah ! serait-ce possible ? » (ix, 14). «Dieu a-t-il repoussé son peuple ? Ah ! serait-ce possible ! » (xi, 1). Et pour frapper plus

fortement les esprits de ceux à qui il s'adresse, Paul, comme il aime à le faire, revient à une image (1) ; il développe la comparaison de l'olivier sauvage et des rameaux greffés. Ainsi, depuis le début de la lettre, jusqu'au chapitre XII, où commence l'instruction morale, jamais l'argumentation ne traîne ni ne languit.

Mais, c'est dans les *Épîtres* où Paul est soucieux du sort des communautés qu'il a fondées, où il est en lutte contre les adversaires de son œuvre, que la force et la variété de son éloquence (2) sont le plus sensibles. La haute valeur littéraire d'une *Épître* comme l'*Épître aux Romains* ne peut être pleinement goûtée que par ceux qui sont épris des idées. Le lecteur le moins cultivé, pourvu qu'il soit un peu sensible, ne peut rester indifférent aux âpres accents de l'ironie avec laquelle Paul fustige ses adversaires, aux doux accents de la tendresse avec laquelle il encourage ou reconquiert ses ouailles, au lyrisme avec lequel s'exprime l'exaltation de sa foi. La *Ire Épître aux Corinthiens* est peut-être, à cet égard, son chef-d'œuvre ; toute la variété des moyens dont il disposait s'y déploie admirablement. Qu'on mette en parallèle le morceau central du chapitre IV et le panégyrique de la charité au chapitre XII. Voici d'abord l'ironie : « Sans doute vous vous êtes déjà enrichis ; vous avez gagné sans moi le royaume ; et plût au ciel que vous eussiez gagné sans moi le royaume, pour que nous aussi nous fussions associés à votre royauté ! Oui, je le crois, Dieu nous a mis au dernier rang, nous les Apôtres ; il nous a exposés à la mort ; il a fait de nous un spectacle pour

(1) L'image ici, qu'il ne faut pas d'ailleurs serrer de trop près, est empruntée à l'agriculture. On a remarqué, non sans raison, que d'ordinaire Paul — apôtre des grandes villes — prend plutôt ses images parmi celles qui sont familières à leurs habitudes (images militaires : la panoplie ; images empruntées aux jeux : pugilat ou stade, *I Cor.*, IX, 24 ; à la musique, *Éph.*, VI, 11 ; *ib.*, XIV, 7-9, etc.).

(2) Éloquence *écrite* au moins ; car, s'il faut en croire Paul lui-même — qui sans doute exagère (*II Cor.*) — sa parole avait moins d'action.

les anges et les hommes. Nous sommes fous, fous pour le Christ, et vous êtes sages en le Christ ; nous sommes faibles, vous êtes forts ; vous êtes glorieux, nous sommes infâmes. Jusqu'à cette heure, nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, souffletés, emportés à tout vent, épuisés par le travail de nos mains ; insultés, nous bénissons ; persécutés, nous nous résignons ; calomniés, nous prions ; nous sommes devenus le rebut du monde ; nous sommes moins que rien jusqu'à ce jour » (iv, 8-13). Voici maintenant le lyrisme qui éclate, dans le cantique à la gloire de la charité. « Si je parle le langage des hommes ou des anges et si je n'ai pas la charité, je suis comme l'airain sonore ou une cymbale retentissante. Et si j'ai le don de prophétie et connais tous les mystères et toute la gnose, si j'ai toute la foi au point de déplacer des montagnes, mais si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. La charité est patiente ; la charité est bonne ; la charité est sans envie, sans vanité, sans orgueil ; elle n'est pas inconvenante ; elle ne cherche pas son intérêt ; elle ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal, ne se réjouit pas de l'injustice ; elle se conjouit avec la vérité ; elle accepte tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. La charité ne peut jamais choir ; s'il s'agit de prophéties, elles seront anéanties ; de langues, elles cesseront ; de gnose, elle sera anéantie. Nous n'avons de science que partielle, de prophétie que partielle, et quand la perfection viendra, ce qui est partiel sera anéanti. Quand j'étais en bas-âge, je raisonnais comme un enfant en bas-âge ; depuis que je suis devenu homme, j'ai anéanti tout ce qui est de l'enfant. Nous voyons encore à travers un miroir, une énigme ; plus tard, nous verrons face à face. Nous ne connaissons encore que partiellement ; alors je connaîtrai complètement, tout ainsi que j'ai été connu. Maintenant, il reste la foi, l'espérance, la charité ; elles sont trois, mais la plus grande est la charité » (xiii, 1-13).

Dans ces deux morceaux de ton si différent, une chose

frappe, c'est le rythme. Ils sont composés en petites phrases, parallèles ou antithétiques, pour lesquelles la rhétorique grecque avait un nom ; elle les appelait des *côla* ou des *commata*. Le retour des mêmes mots à certaines places, notamment en tête de la phrase (*anaphore*), les assonances, des sortes de jeux de mots et de rimes (*paronomases, paréchèses*), l'étendue égale ou approximative de certains membres (*isocôla, parisa*), soulignent le rythme et l'accentuent. Ce sont là autant de procédés que les écoles enseignaient. Paul n'avait pas étudié la rhétorique. Mais il n'a pu vivre en pays grec sans lire ou entendre maintes fois des morceaux parés de tous ces ornements. D'ailleurs, avant de devenir des procédés, tous ces modes d'expression n'ont été que des formes où se précisait instinctivement une pensée vigoureuse et nette ; des moules où venait se couler et se solidifier un sentiment sincère et ardent. Le génie de Paul les recrée à son usage. Il ne pouvait ignorer qu'on s'en servait autour de lui, ni dans quel esprit on s'en servait. Mais lui-même y a recouru parce qu'il les trouvait efficaces, non point en sophiste enivré de virtuosité.

Il faut d'ailleurs se garder d'étendre à tout ce qu'a écrit Paul un pareil emploi du rythme, et surtout de croire que ce rythme ait des lois trop précises et trop régulières (1). Paul ne s'enchaîne jamais ; il reste libre ; il ne s'asservit pas à des préceptes d'école ; il obéit à des impulsions intérieures. C'est le lyrisme de la pensée qui entraîne le lyrisme de la forme ; c'est le rythme du sentiment qui rythme la phrase ; c'est la véhémence avec laquelle il jaillit qui lui ouvre et lui creuse son lit.

(1) M. Couchoud, dans ses intéressantes analyses (*Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-octobre 1924, parue en 1926), n'a pas toujours évité cet excès ; mais il a très souvent aperçu avec pénétration et exprimé en termes excellents la vérité. M. A. Loisy a fait aussi des observations justes, mais on ne saurait le suivre quand il veut distribuer tel ou tel texte de Paul en *strophes* proprement dites. (Cf. *Journal de Psychologie*, 15 mai 1923, et *Actes du Congrès international d'Histoire des religions*, 1925, t. II, p. 321).

On pourrait d'ailleurs citer d'autres beaux exemples : ainsi dans le XIe et le XIIe chapitre, de la *IIe aux Corinthiens*, le parallèle que Paul institue entre lui et ses adversaires, suivi de l'énumération des épreuves de toutes sortes qu'il a subies ; ou encore telles *gradations* où l'on a l'équivalent de la figure que les rhéteurs appelaient *climax* (échelle). Il vaut mieux indiquer d'autres morceaux où Paul se détend, où ce qu'il y avait de tendresse dans son âme s'épanche auprès d'amis sûrs, dans une heure fugitive de repos ; d'autres aussi où l'on aperçoit ce que sa rudesse dissimulait au besoin de finesse diplomatique, et combien il savait se faire insinuant, quand il fallait arriver au succès par douceur plutôt que par violence. Pour avoir une idée des premiers, on peut relire à peu près toute l'*Épître aux Philippiens*, à ces chers Philippiens dont Paul n'a jamais oublié le premier accueil, et par lesquels il s'est senti si sincèrement, si profondément aimé qu'ils sont les seuls qui aient pu lui faire accepter des secours matériels ; pour juger des seconds, il suffira de se rappeler le billet à *Philémon*.

Qu'avec cela la dialectique abrupte de Paul nous rebute souvent ; que nous risquions de nous égarer à la brusque rupture de quelque phrase interrompue ; qu'il ait aussi souvent quelque peine à se mettre en train, et s'embarrasse alors dans de longs développements où les compléments circonstanciels viennent en surcharge d'autres compléments circonstanciels, où s'accumulent les génitifs qui commandent d'autres génitifs, qu'est-ce que ces défauts, si choquants qu'ils soient, quand tout à coup, à chaque instant, des réussites comme celles que nous venons de citer nous offrent de telles compensations !

CHAPITRE V

CONCLUSION

Paul a joué un rôle exceptionnel dans la propagation du christianisme primitif, parce qu'il a contribué plus qu'aucun autre à hâter la rupture entre lui et le judaïsme et à en faire ainsi une religion nouvelle. Il a posé les premières bases de la théologie chrétienne, et, parmi les idées auxquelles il s'est attaché, il en est deux ou trois qui sont demeurées pour jamais, au sein de l'Église, comme les ferments les plus actifs. Enfin, au moins autant que les auteurs des Évangiles, et avant ceux à qui nous devons les rédactions qui nous en sont parvenues, il a été le créateur de la littérature chrétienne, dont les *Épîtres* restent l'œuvre la plus originale et la plus riche de substance.

Paul a travaillé plus que personne à séparer le christianisme du judaïsme. Ce n'est pas que nous devions oublier l'effort d'Étienne — interrompu à peine tenté — ou l'apostolat de Barnabé et des ouvriers obscurs qui ont constitué pour la première fois, en plein milieu païen, l'Église d'Antioche; ni la hardiesse des inconnus, qui par delà les mers sont venus jusqu'à Rome y porter la parole de Jésus, bien avant qu'un centurion y conduisît Paul captif. Il serait fort imprudent de dire, comme on l'affirme ou l'insinue parfois, que sans lui la rupture ne se serait pas accomplie et que le christianisme serait resté une secte obscure confinée dans quelques coins de la Palestine et de la Syrie. Mais personne, dans la pre-

mière génération chrétienne, n'a vu plus clairement que Paul l'originalité de la croyance nouvelle et n'a travaillé plus activement à en assurer l'indépendance. Le conquérant de Chypre, de la Lycaonie, de la Pisidie, de la Macédoine, de l'Achaïe, d'une partie de l'Asie (1), nous apparaît à bon droit, entre tous les Apôtres, comme l'apôtre par excellence des Gentils.

Paul a créé les éléments d'une théologie chrétienne. Il n'avait pas connu personnellement le Christ ; il s'est rallié à lui après son supplice. C'est le scandale même de cette mort, pierre d'achoppement pour tant d'autres, qui lui a fourni la pierre d'angle sur laquelle il a bâti sa doctrine. Par sa mort volontaire, Jésus nous a rachetés et a effacé la faute d'Adam. Par sa résurrection,il est devenu le gage de la nôtre. L'Esprit que, par sa grâce, Dieu nous envoie après le baptême, renouvelle notre nature mortelle et corrompue et devient pour elle un principe de justification et de vie immortelle. Ce sont là les idées centrales de la théologie constituée par Paul ; mais ce qui est capital, c'est le sentiment ultime d'où elles dérivent, qui les explique et leur donne leur force. Ce sentiment, c'est celui de la faiblesse humaine, ou, selon son aspect complémentaire, de la toute-puissance divine, sentiment que peut-être aucun autre chrétien, pas même Augustin, n'a éprouvé autant que saint Paul. Il faut, pour que ce sentiment devienne ainsi le principe de toute la vie morale et pour que, transmué en idée, il devienne le germe de toute une doctrine, avoir passé par la lutte intérieure qu'ont connue saint Paul, et, à un degré moindre, quoique bien profondément encore, Augustin. Que pouvait penser le converti de Damas, quand, jetant les yeux sur ce qu'il était hier, il reconnaissait qu'il s'était si lourdement trompé ? Ne constatait-il pas, comme une expérience personnelle irréfutable, au souvenir de son aveuglement passé, l'absolu de l'impuissance humaine ? Ne vérifiait-

(1) Au sens ancien du mot.

il pas le néant où l'humanité était plongée avant la venue du Christ ? N'avait-il pas entendu au fond de lui-même la voix du péché, irrésistible sans la grâce, et l'appel de la chair ? N'était-il pas sûr que, par l'effet de la grâce, il avait été ravi à cette tyrannie de la mort et du péché, qui naguère pesait sur lui ? Dès lors, que sont ce qu'on appelle les œuvres ? Qu'est-ce que l'accomplissement intéressé et pédantesque des préceptes d'une Loi imposée ? Qu'est-ce que l'infatuation de l'orgueil humain ? Dieu ne compte que la foi ; la foi, grâce à laquelle, par l'entremise de Jésus, nous atteignons Dieu, nous recevons l'Esprit, nous sommes renouvelés et purifiés dans tout notre être. Cette obsession du néant qu'est l'homme, de la vanité des choses d'ici-bas, de la détresse où s'épuise non seulement l'humanité, mais la création tout entière, inspire toute la pensée de Paul et l'éclaire. C'est pourquoi Paul est à l'opposé de Socrate et de Platon ; c'est pourquoi il prend le contrepied de leur confiance en la valeur morale de la raison humaine ; c'est pourquoi il rejette comme inutile et trompeuse non seulement cette philosophie dont il n'a prononcé qu'une fois le nom, mais toute forme de la religion, qui, faisant appel à la raison et à l'initiative de la volonté, ne serait qu'une philosophie déguisée. Il est donc resté le maître par excellence des âmes pour lesquelles l'existence du mal n'est pas un problème, mais une angoisse ; de celles qui ont d'abord cédé au péché et ne se sont arrachées à lui que par une réaction violente ; de celles mêmes qui, plus heureuses, et sans avoir commis de grandes fautes, ont senti quelque jour vivement, quoiqu'elles y aient résisté, l'aiguillon de la tentation et en sont demeurées pleines d'effroi.

Paul a créé — sans y penser — la littérature chrétienne. Quand il a commencé son apostolat, il ne doutait guère que la fin du monde ne fût toute proche. Il le croyait encore, quand il écrivait les *Épîtres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens*. Il ne lui semblait donc pas qu'il fût nécessaire de raisonner longuement sur la foi très

simple qu'il prêchait et qui allait trouver dans un court délai, peut-être demain, peut-être aujourd'hui, sa réalisation. Il ne savait rien que *Jésus crucifié* et n'avait pas besoin de savoir autre chose. Cependant le monde s'obstinait à durer ; Paul, éloigné des églises qu'il avait déjà fondées, et tandis qu'il en fondait quelque autre, apprenait par un émissaire que le petit troupeau laissé derrière lui se distinguait par l'ardeur de la croyance, la pureté de ses mœurs, la fidélité aux enseignements reçus, ou bien, au contraire, qu'après son départ des scandales s'étaient produits, que la foi s'était attiédie ou altérée, que des rivaux étaient survenus et avaient diminué son crédit. La joie ou la douleur qu'il éprouvait lui faisait prendre la plume ; il épanchait ses sentiments ; il réprimandait les coupables ; il renouvelait ses instructions. Mais ce n'était point assez ; souvent les rapports qui lui étaient transmis l'obligeaient à se rendre compte que sa prédication avait suscité des objections auxquelles il fallait répondre. Il était ainsi conduit à réfléchir plus profondément sur les idées qu'il avait semées, à les appuyer d'arguments exégétiques ou dialectiques, à les ordonner en un système plus cohérent. Ainsi se multipliaient ses *Épîtres*, et, tout en restant souvent familières, tout en étant issues directement des circonstances, elles tendaient à devenir des sortes de traités dogmatiques. C'était donc bien réellement une littérature qui naissait ; c'était un genre nouveau qui se constituait ; car si l'antiquité profane avait connu la lettre familière, si elle avait connu aussi celle qui n'a plus de la lettre que l'apparence et qui est en réalité une œuvre philosophique ou littéraire, elle n'a pas connu ce mélange de l'une et de l'autre qui donne aux *Épîtres* de Paul leur saveur. Saveur si particulière, que, quoique Paul ait ainsi créé un genre, et qu'il ait eu toute une lignée dont nous étudierons plus tard les représentants, nul n'a réussi à l'imiter, ni même ne l'a sérieusement essayé. L'*Épître* paulinienne est restée quelque chose d'unique. Mais elle était si variée

de forme et si pleine de substance qu'elle a été plus féconde par ses influences indirectes que par la postérité qu'elle a produite. Bien que les idées de Paul, vu leur hardiesse même, aient un peu effrayé, semble-t-il, la génération qui l'a suivi, et que même une fois dépouillées de tout ce qu'elle contenaient de périlleux et entrées dans le large courant de la tradition ecclésiastique, elles aient continué d'inquiéter quelques esprits timides, bien que, d'autre part, elles n'aient pas été sans contribuer en quelque mesure au développement du gnosticisme, leur action, plus ou moins puissante selon les temps, n'a jamais cessé de s'exercer sur la plupart des grands écrivains chrétiens, quelque forme qu'ils aient donnée à leur pensée. Paul, en même temps qu'il ouvrait tant de voies à la dogmatique, avait su prendre tant de tons, tous d'un accent si personnel, que, considérées au point de vue littéraire, ses *Épîtres* ont pu fournir des modèles aussi bien aux sermonnaires qu'aux docteurs, aux missionnaires qu'aux membres du clergé, aux théoriciens et aux hommes d'action qu'aux ascètes et aux mystiques. Deux autres influences seulement ont dépassé la sienne : celle de l'*Ancien Testament*, et celle de la parole de Jésus, telle qu'elle a été recueillie par les Évangiles ; aucune autre ne l'a seulement égalée.

CHAPITRE VI

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

On appelle généralement, d'après Eusèbe (*H. E.*, II, xxiii, 35), *épîtres catholiques* les sept Lettres admises dans le le *Nouveau Testament* qui ne sont pas de Paul ou ne lui sont pas attribuées, c'est-à-dire : les deux Lettres de Pierre, la Lettre de Jacques, la Lettre de Jude, les trois Lettres de Jean. Le qualificatif : *catholiques* — je ne l'emploie que par commodité — n'a guère d'à-propos. Il paraît remonter à l'école d'Alexandrie (sans doute à Origène), et avoir désigné d'abord des *Épîtres* que l'on tenait pour des *encycliques* ; il a fini par signifier *canoniques*, dans le pseudo-décret de Gélase par exemple. Au premier sens, il s'applique mal à la *Ire Épître de Pierre*, surtout si l'on en accepte la suscription, et à la *IIe* et à la *IIIe Épîtres de Jean* ; au second, il ne distingue pas nos sept Lettres de celles de Paul.

Ces sept épîtres, comparées à celles de Paul, sont de médiocre valeur intrinsèque. Elles auraient un vif intérêt historique, si l'on était plus capable de les dater et de leur assigner des auteurs.

1° Les deux Épîtres de Pierre. — La Ire Épître

Bibliographie. — Commentaires récents : Ch Bigg, Édimbourg, 1902 ; — Windisch (dans le Manuel de Lietzmann), Tübingen, 1911 ; — R. Knopf (dans le Manuel de Meyer), Gœttingen, 1912 ; — Wohlenberg (dans celui de Zahn), Leipzig, 1915. — Jacquier, *His-*

toire des livres du Nouveau Testament, tome III, 5e édition, 1924; — PERDELWITZ, *Die Mysterienreligion und das Problem des Ien Petrusbriefes*, Giessen, 1911.

La *Ire Épître* est adressée par *Pierre apôtre de Jésus-Christ aux élus exilés de la dispersion du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce et de la Bithynie, selon le décret de Dieu le père, dans la Sainteté de l'Esprit, en vue de l'obéissance et de la pacification du sang de Jésus-Christ.* La lettre n'a guère de plan ; l'auteur, dominé par trois ou quatre idées, les fait se succéder sans lien logique étroit, ou en reprend telle ou telle pour l'associer à une autre. Après une phrase d'introduction (I, 1-5), qui est une sorte de *credo* résumé, il fait tout de suite allusion aux épreuves que les fidèles auxquels il s'adresse ont subies et qui semblent avoir été dures (6-9) ; mais la foi leur montre le salut, par Jésus-Christ que les prophètes ont annoncé, et qu'ils ont connu par ceux qui les ont évangélisés dans le Saint-Esprit (10-12). Il faut donc qu'ils se gardent de retomber dans l'erreur où ils étaient plongés au temps de leur ignorance, et qu'ils soient saints, à l'exemple de « l'agneau sans reproche, sans tache ; du Christ, prévu avant la création du monde, manifesté à la fin des temps » ; purs, comme doivent l'être ceux qui ont été régénérés « par la parole du Dieu vivant et qui dure ». Il faut qu'ils soient édifiés sur la pierre vivante, rejetée par les hommes et choisie par Dieu, comme un édifice spirituel, et qu'ils offrent à Dieu des sacrifices spirituels. Ils n'étaient pas autrefois le peuple de Dieu ; ils le sont devenus (I, 13-II, 10). La vie n'est qu'une sorte d'exil, pendant lequel il faut chasser les désirs charnels « qui livrent combat à l'âme », et se conduire de façon à servir d'exemple aux Gentils. Il faut se soumettre aux autorités, que Dieu a établies pour punir les méchants et louer les bons. Il faut être libres, sans licence. Les esclaves doivent supporter leurs maîtres, même mauvais ; sinon où serait le mérite ? Il faut imiter Jésus, qui a tout supporté, et qui a expié nos péchés, qui est

notre pasteur et notre épiscope (1). Mêmes conseils d'obéissance aux femmes, avec le conseil aussi d'éviter la coquetterie ; mais que les hommes soient doux et tiennent compte de la faiblesse féminine. Enfin, que tous restent en bonne concorde, qu'ils aiment leurs frères ; qu'ils soient humbles (II, 11-III, 12).

Qui peut faire du mal aux bons ? D'ailleurs, heureux ceux qui souffrent pour la justice. Soyons donc toujours prêts à confesser notre foi, quoique avec douceur. Ne péchons plus : car Christ est mort pour nos péchés, Christ qui est allé prêcher jusqu'aux « esprits qui sont tenus en garde », c'est-à-dire aux Enfers ; Christ, qui est maintenant à la droite de Dieu, et à qui les anges, les autorités, les puissances ont été soumis (III, 13-22). Celui qui a souffert en sa chair comme Christ est soustrait au péché. Le temps de l'idôlatrie et des mauvaises mœurs est passé ; si Christ a évangélisé les morts, c'est pour qu'ils soient jugés selon les hommes en la chair, mais vivent selon Dieu en esprit. Songez que la fin approche. Une doxologie (IV, 11), semble indiquer que l'auteur va conclure ; mais il en revient à la persécution que ses lecteurs ont subie ; ils doivent penser que, s'ils sont insultés au nom du Christ, ils sont bienheureux parce que l'esprit de gloire, l'esprit de Dieu repose en eux. L'essentiel est de ne pas souffrir comme criminel, mais comme chrétien. Enfin l'auteur s'adresse aux *presbytres*, en qualité de *presbytre* comme eux et de témoin des souffrances du Christ. Il leur donne des conseils et en donne aux jeunes gens qui doivent respecter les anciens : « Veillez : l'adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant quelqu'un à dévorer ». Résistez-lui : sachez que les mêmes épreuves sont en ce moment imposées à tous les frères, dans le monde entier (IV, 12-V, 11).

Silvain est nommé, à la fin, comme le messager à qui la

(1) Je ne dis pas *évêque* pour ne pas introduire une idée étrangère au texte.

lettre est confiée. « L'élue (= l'Église) de Babylone et Marc mon fils, vous saluent ; saluez-vous les uns les autres, avec le baiser de paix. Paix à vous tous, qui êtes en Christ » (12-14).

Cette Épître a un ton de simplicité et de sincérité qui est touchant et qui indique probablement une assez haute ancienneté. Soit en matière de théologie, soit en matière de morale, elle ne contient rien d'original que la mention de *la Descente de Jésus-Christ aux enfers,* dont elle nous apporte le premier témoignage (1) sûr ; quiconque est un peu familier avec les *Épîtres de Paul* trouvera aisément l'occasion de nombreux rapprochements : la christologie est analogue ; les idées sur la rédemption et la régénération sont très semblables ; les conseils pratiques, notamment ceux qui concernent les esclaves ou les femmes présentent non seulement les mêmes caractères, mais des similitudes d'expression. Dans la plus grande partie de l'Épître — l'adresse mise à part — l'auteur ne découvre en aucune façon sa personnalité, qui n'apparaît que dans le chapitre v, au verset 11, où il se donne pour témoin des souffrances du Christ, — ce qui déjà suggère un apôtre. — La mention de Silvain ferait penser à Paul (*Actes* xv, 22; xviii, 5; *II Cor.*, i, 19. *I Thess.*, i, 1 ; *II Thess.*, i, 1) ; celle de Marc fait au contraire penser à Pierre, puisque Marc se sépara de Paul et qu'il fut selon Papias l'« interprète de Pierre » à Rome ; or le nom de « Babylone » est certainement fictif — car nous n'avons aucune donnée sur l'évangélisation de la Babylonie à cette époque — et dès lors, il ne peut désigner que Rome, comme tout le monde en est d'accord.

Ces indications suffisent à montrer que l'auteur est Pierre ou se donne pour Pierre ; elles sont, je l'ai dit, au chapitre v, qui suit les versets 12-19 du chapitre iv, lesquels

(1) Cependant, une doxologie ne marque pas toujours la fin d'une *Épître*.

viennent, nous l'avons remarqué, après la doxologie du verset 11, de sorte qu'on peut être tenté de voir dans ce morceau et dans ce qui suit une addition ; toutefois, comme la composition de l'*Épître* est lâche et qu'elle offre d'autres exemples de *recommencement*, on ne saurait dire que cette remarque soit décisive.

Pour fixer une date approximative, il faut tenir compte de la christologie, qui, tout en rappelant celle de Paul, est moins avancée que celle de ses derniers écrits authentiques et des écrits apocryphes qui portent son nom ; il faut tenir compte aussi du fait que l'*Épître* est écrite au moment d'une persécution violente et générale.

Que doit-on conclure ? L'authenticité a de nombreux défenseurs, parmi lesquels il en est de notables. Renan, par exemple, agacé comme il l'était par certaines exagérations de la critique allemande, l'a admise dans son *Antéchrist* (1). Les rapprochements avec les *Épîtres* pauliniennes, qui demeurent le trait le plus caractéristique, peuvent assurément s'expliquer à la fois par la communauté d'idées et de sentiment qui régnait dans la première génération chrétienne, et par la collaboration possible de Marc ou de Silvain. On a en effet un peu exagéré parfois sinon l'originalité que Paul met à défendre ses idées sur la rédemption, du moins celle de ces idées. D'autre part, nul ne peut croire que l'ancien pêcheur galiléen ait sinon inspiré, du moins rédigé en grec cette lettre. On imagine alors qu'elle a été écrite dans les derniers mois de la vie de Pierre, lors des violences de Néron. Mais l'auteur paraît viser une persécution *générale*, alors que celle de Néron a été limitée à Rome, et il est probable que les conditions où semblent placés les chrétiens de Galatie, etc., répondent mieux au temps de Domitien. Il devait assez naturellement et assez rapidement venir un jour où, si Pierre n'avait rien écrit, ses amis se scandaliseraient que l'on eût tant de lettres de Paul et

(1) P. VII-X et *alias*.

que celui qui le primait n'en eût laissé aucune. Alors la tentation a dû devenir grande de lui en prêter, et il est à peu près sûr qu'on lui en a prêté ; car nous allons voir que la *IIe Épître*, tout au moins, ne saurait guère être authentique.

N'affirmons pas que la première est apocryphe, mais avouons que c'est possible, et même probable. La simplicité en est touchante, mais n'attendrait-on pas du chef des Apôtres, même s'exprimant avec l'aide d'un interprète, des souvenirs plus directs de sa vie en Galilée et du temps où il fut le disciple du Christ ? Elle est écrite dans un grec médiocre, traînant, qui n'est pas plus mauvais cependant que ne l'est en moyenne celui du Nouveau Testament. Un critique a cru — sans donner d'exemples probants — y reconnaître des emprunts à la langue des mystères (1).

La IIe Épître de Pierre

Bibliographie. — Outre les ouvrages indiqués pour la ***Ire Épître***, J.-B. Mayor, Londres, 1907. — Grosch, *Die Echtheit des zweiten Briefes Petri*, Berlin, 1911.

L'auteur de la seconde *Épître* connaissait la première et donne la sienne pour la seconde. L'adresse est un peu plus longue : « Syméon Pierre, esclave et apôtre de Jésus-Christ, à ceux qui ont la même foi que nous dans la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ, que grâce et paix vous remplisse en la connaissance de Dieu et de Notre Seigneur Jésus. » Ne révèle-t-elle pas l'intention d'écrire une encyclique ?

Grâce à Dieu et à Jésus, les fidèles doivent devenir participants de la nature divine. Qu'ils aient donc « la vertu par la foi, par la vertu la gnose, par la gnose la

(1) Perdelwitz, *loc. cit.*

maîtrise de soi, par la maîtrise de soi la patience, par la patience la piété, par la piété la fraternité, par la fraternité la charité. » C'est ainsi qu'on connaît Jésus-Christ ; sinon, on est aveugle et on oublie qu'on a été justifié de ses péchés. C'est ainsi qu'on obtient l'entrée dans le royaume éternel de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. L'auteur répète ces avis sans cesse, dit-il, bien qu'il sache la constance de ses fidèles ; il les répétera, tant qu'il sera « en ce tabernacle », — c'est-à-dire en son corps ; — mais il sait qu'il s'en dépouillera bientôt. Jésus-Christ le lui a dit (1). Jamais il n'a prêché des fables sophistiques, en annonçant les miracles et la venue de Jésus-Christ ; il a parlé en témoin, qui, sur la Montagne Sainte (2), a entendu la voix divine bénir le Christ. Ce dont il peut témoigner, les prophéties le confirment, ces prophéties qui viennent de l'inspiration divine et ne sont pas soumises au caprice de l'interprétation individuelle (I).

Le chapitre II est dirigé contre des hérétiques, de faux-maîtres, « qui nient celui qui les a rachetés et séduisent beaucoup de gens ». Mais Dieu n'a pas épargné les anges coupables, ni les contemporains de Noé, ni Sodome et Gomorrhe ; il a sauvé Loth, il sauve les hommes pieux et condamne les criminels, surtout ceux qui souillent leur chair. L'auteur invective violemment ces derniers, en rappelant l'histoire de Balaam, et il ajoute que les faux-prophètes qu'il vise promettent à ceux qui les écoutent la *liberté*, alors qu'ils sont eux-mêmes esclaves de la corruption. Mieux eût valu qu'ils n'eussent pas connu la vérité que de l'avoir ainsi trahie ! Ce sont « des chiens qui retournent à leur vomissement ; des truies qui se roulent dans la fange ».

C'est alors que l'auteur déclare que sa lettre est la seconde qu'il écrive ; chaque fois, il a voulu remémorer

(1) Allusion à l'*Évangile de Jean*, XXI, 18, ou tout au moins à la même tradition.

(2) Dans la scène de la Transfiguration.

à ses lecteurs les préceptes des *Saints prophètes et des Apôtres* et d'abord que, dans les derniers jours viendront des imposteurs qui diront : « Où donc est la venue du Christ ? Nos pères sont morts et tout reste pareil depuis le commencement du monde». Ils ignorent que le monde d'autrefois a été détruit par l'eau, comme celui d'aujourd'hui est réservé au feu. D'ailleurs un jour et mille ans sont la même chose aux yeux du Seigneur. Le Seigneur n'est pas lent, mais clément, à cause de vous ; il veut que tous se repentent. Son jour viendra comme un voleur. Soyons donc Saints, en attendant les nouveaux cieux et la terre nouvelle, où habite la justice. Profitez de la clémence du Seigneur, comme « votre cher frère *Paul*, selon la Sagesse qui lui avait été donnée, vous l'a écrit, parlant de ces choses dans toutes ses *Lettres*, où il y a certaines obscurités, que les ignorants et ceux qui ne sont pas assez fermes dans la foi exploitent, comme ils font du reste des *Écritures*, pour leur propre perte. » Évitez ce péril et croissez dans la grâce et la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (III).

Objet de la lettre, son origine, sa date. — L'*Épître* se donne donc un double objet : prémunir les fidèles contre les hérétiques, à qui elle reproche autant leurs mœurs que leurs doctrines, et combattre des doutes issus de l'attente trop prolongée de la *parousie*. Bien qu'elle se réfère à la précédente, elle ne parle plus de la persécution, qui était, dans celle-là, une des préoccupations principales de l'auteur. Ce peut être assurément parce que cette persécution a cessé ; cependant il est un peu surprenant que la chose ne soit pas dite. Si l'on ajoute que le style des deux *Épîtres* est fort différent (1), on

(1) SAINT JÉRÔME (*De viris*, I) a déjà noté que l'authenticité de la *IIe Épître de Pierre* est mise en doute par certains « propter stili cum priore differentiam ». Pour le détail de cette différence, voir J.-B. MAYOR, *The Epistle of St Jude and the IIe Epistle of Peter*, Londres, 1907.

aboutit sans tarder à cette première conclusion : toutes deux n'ont pas le même auteur (1).

Dès lors, comme celle qui, par la dignité et la simplicité du ton, aurait le plus de chance d'être authentique, c'est la première, on est amené à suspecter la seconde. L'insistance avec laquelle l'auteur se donne cette fois pour Pierre, en paraissant même viser des *Évangiles*, s'ajoute, par l'impression assez fâcheuse qu'elle produit, à ce premier motif de suspicion. Joignons-y que les attestations sont tardives. Avec plus d'assurance encore que pour la *Ire Épître*, cependant déjà fort douteuse, on peut rejeter la *IIe*.

Arrivons-nous à discerner le milieu d'où elle provient, et à conjecturer une date ? Ce qui est dit des doutes provoqués par le retard de la *parousie* tend à écarter une date trop ancienne. Après le ier siècle, d'autre part, ou tout au moins dès le second quart du iie, d'autres problèmes plus instants se posaient à la conscience chrétienne et enlevaient de son acuité à celui-là. Mais l'auteur, en le discutant, a peut-être surtout pour but d'amener l'allusion à Paul, et de prévenir le malentendu auquel peut donner lieu la lecture des *Épîtres aux Thessaloniciens*. Nous aurions alors affaire non pas à un apôtre, mais à un docteur, interprétant la parole des Apôtres, pour un public qui a en mains des *Écritures*, sous le nom desquelles il faut entendre non seulement l'Ancien Testament, mais des écrits apostoliques. Les *Lettres* de Paul semblent, à juger par les termes qu'il emploie, former déjà un recueil canonique. Le développement sur la *parousie* s'accorde donc avec l'hypothèse d'une date assez récente. Il est très difficile, au contraire, d'identifier les hérétiques du chapitre ii. Le tableau est vague et général. Est-il même original ? Beaucoup pensent que non, étant donné la

(1) A la rigueur, on peut alléguer que Pierre a eu un secrétaire différent pour chaque lettre, et qu'ainsi s'explique la différence des styles.

relation qu'il est facile de constater entre notre *Épître* et celle de Jude (3-18). La plupart des critiques, en effet, expliquent cette relation par la dépendance de l'*Épître de Pierre*. Mais il est, à mon sens, difficile de se prononcer sur ce point. Rien ne favorise l'hypothèse d'une source commune ; l'une des deux lettres a utilisé l'autre ; on n'en peut guère douter. Quelle est celle qui emprunte ? Si l'on s'en tient à la comparaison du vocabulaire et du style, j'estime que le juge le plus subtil restera indécis. La présence des deux citations apocryphes (1) dans l'*Épître de Jude*, leur absence dans celle *de Pierre* peuvent faire croire à une suppression volontaire, du fait de l'auteur de cette dernière. Par contre, quand on vient de lire le verset 3 du chapitre III, dans l'*Épître de Pierre*, sur les imposteurs qui viendront aux derniers jours, et qu'on lit ensuite le verset 18 de celle *de Jude*, on est porté à croire que Jude utilise Pierre. Je me sens disposé, pour ma part, contre l'avis le plus commun, à juger en effet plus vraisemblable que Jude connaissait Pierre.

Du reste, l'*Épître de Jude* étant très difficile elle-même à dater, ceux qui sont d'un avis contraire n'en tirent pas grand bénéfice pour dater la *IIe de Pierre*. En tenant compte surtout de celles des remarques précédentes qui ont le plus de poids : antériorité de la *Ire Épître* de Pierre, existence probable, au moment où écrit l'auteur de la *IIe*, d'un recueil d'*Épîtres de saint Paul*, on n'est pas tenté d'attribuer à la *IIe Épître de Pierre* une date ancienne. Mais comme il n'est nullement assuré que les hérétiques visés au chapitre II soient, ainsi que certains le pensent, une variété du gnosticisme, elle peut n'être pas postérieure aux premières années du IIe siècle. On y a noté aussi quelques rapports avec l'*Apocalypse de Pierre* ; il est malaisé d'en tirer une conclusion. Le style en est moins simple que celui de la *Ire Épître* ; ce qui ne veut certes pas dire qu'il soit meilleur.

(1) Une citation de l'*Assomption de Moïse* et une d'*Hénoch*

2° L'Épître de Jude

Bibliographie. — A la bibliographie indiquée pour les *Épîtres de Pierre*, ajouter : Fr. Maier, *Der Judasbrief ; seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser*, Fribourg-en-Brisgau, 1906. — Werdermann, *Die Irrlehren des Judas-und 2en Petrusbriefes*, Gütersloh, 1913.

Il est naturel, vu la relation de cette Épître avec celle que nous venons d'étudier, d'en placer l'étude immédiatement après. La suscription porte : « Judas, esclave de Jésus-Christ et frère de Jacques, aux élus, réservés, aimés en Dieu le père et Jésus-Christ ; que miséricorde, paix et charité soient par vous en leur plénitude. »

L'Apôtre Jude est dit, dans l'*Évangile de Luc*, vi, 16, et *Actes*, i, 13, fils, non frère de Jacques l'apôtre, qui, lui-même, est fils d'Alphée. Celui que désigne la suscription doit donc être un frère de Jacques, le frère du Seigneur, qui a tenu une si grande place dans la communauté primitive de Jérusalem, et, par conséquent, un frère du Seigneur lui-même.

Il s'adresse à des élus si largement désignés que l'Épître peut être considérée comme une encyclique : « Aimés, comme je mets tout mon zèle (1) à vous écrire au sujet de notre salut commun, j'ai été dans la nécessité de vous écrire, pour vous exhorter à lutter encore pour la croyance qui a été une fois pour toutes transmise aux Saints. » Aussitôt après commence le morceau qui a de si grandes analogies avec le chapitre ii de la *IIe Ép. de Pierre*. Il vise *certains hommes* qui sont présentés sous des couleurs analogues à celles des *faux-maîtres* de celle-ci. Le développement est seulement plus concis, mieux ordonné, d'un meilleur style dans l'ensemble. La caractéristique n'est pas plus précise. Les exemples bibliques allégués

(1) Je comprends un peu autrement que Renan, *Saint Paul*, p. 301.

sont les mêmes avec quelques variantes de détail. Il s'y ajoute l'allusion au débat de l'archange Michel avec le diable pour la possession du corps de Moïse (1), et une prédiction d'Hénoch (2). Les deux proverbes injurieux (*le chien et la truie*) font défaut ; mais, en termes plus distingués, l'invective est aussi violente (cf. notamment, 12-13). Ce qui est une prophétie dans la *IIe de Pierre*, l'apparition aux derniers temps d'imposteurs impies et immoraux, est réalisé dans Jude. La doxologie suivante termine l'*Épître* : « A celui qui peut vous conserver inébranlables et vous placer en face de sa gloire irréprochable en jubilation, au seul Dieu notre Sauveur, par Jésus-Christ notre Seigneur gloire, grandeur, force, puissance avant tout siècle et maintenant et pour tous les siècles. Amen. »

Il est bien difficile de dater une telle Épître, qui n'emploie que des formules de théologie fort banales, et n'apporte pas assez de précision dans sa définition des hérétiques pour que nous ayons chance de les identifier. Sûrement elle ne contient rien de ce qu'on pourrait attendre d'un frère de Jacques Obliam, le juste des justes aux yeux des Juifs les plus sévères. Il y a donc peu de probabilité qu'elle soit authentique. On la fait généralement plus ancienne que la *IIe Épître de Pierre*, où, dit-on, elle est utilisée. Sans croire mon opinion démontrée, je suis, on l'a vu, plus favorable à la thèse contraire (3).

(1) Tradition rapportée par l'*Assomption de Moïse* (cf. CLÉMENT, *Adumbrationes in epist. Judæ*).

(2) *Hénoch*, I, 9.

(3) Renan, mû par des motifs analogues à ceux qui lui ont fait accepter la *Ire Épître de Pierre*, se prononce également pour l'authenticité *relative* de l'*Épître de Jude* (aidé d'un secrétaire hellène) ; il croit que c'est Paul et les siens qui sont visés (*Saint Paul*, 300 et suiv.). Mais comment alors ne serait-il pas question plus expressément de la Loi ? De plus, le ton de l'*Épître* ne paraît pas celui d'un écrit primitif. si on la compare, par exemple, à l'*Épître de Jacques*.

3° L'Épître de Jacques

Bibliographie. — Commentaires de J.-B. Mayor, Londres, 3e édition, 1910. — E. Grafe, *Die Stellung und Bedeutung des Jacobusbriefs in der Entwickelung des Urchristentums*, Leipzig, 1904. — Heinrici, *Der literarische Charakter der Neutestamentlichen Schriften*, Leipzig, 1908. — Meinertz, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung*, Fribourg-en-Brisgau, 1905. — Bonhœffer, *Epiktet und das Neue-Testament.* — Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

L'*Épître de Jacques* porte comme suscription : « Jacques, esclave de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ aux douze tribus de la dispersion, salut. » Les douze tribus de la dispersion doivent désigner, comme *la dispersion* dans la suscription de la *Ire Épître de Pierre*, les chrétiens qui vivent hors de la Palestine; l'expression est empruntée aux Juifs ; elle indique que la lettre provient de Jérusalem, ou se donne pour en provenir. Le Jacques dont elle porte le nom n'est ni le fils de Zébédée ni le fils d'Alphée, qui disparaissent de bonne heure de l'histoire, telle que les *Actes des Apôtres* la présentent, mais le frère de Jésus, celui qui, dans la primitive Église de Jérusalem, semble avoir tenu, avec Pierre et Jean, le premier rang, et dont Hégésippe, à la fin du IIe siècle, nous a tracé le portrait si curieux (1). Ce Jacques, rallié sans doute assez tard à la foi — si le récit des *Synoptiques* sur la mère et les frères de Jésus est exact — était resté tout imbu de l'esprit juif. Il fut le chef de ceux qui, contrairement à Paul, voulaient maintenir le christianisme en contact étroit avec le judaïsme ; si l'on peut se fier au témoignage des *Actes*, il n'a pas poussé l'intransigeance jusqu'à prétendre imposer la Loi aux Gentils, mais il a vécu lui-même, jusqu'à son dernier

(1) Eusèbe, *Hist. Ecclés*, II, XXIII.

jour, en Juif de stricte observance ; s'il faut prendre à la lettre ce que dit Hégésippe en racontant sa mort, les Juifs l'auraient à peine regardé comme un chrétien.

La Lettre est une encyclique ; elle diffère autant que possible des *Épîtres* de Paul. Aucune effusion personnelle de l'auteur ; rien qui s'adresse particulièrement aux lecteurs ; aucune mention d'une circonstance qui ait poussé l'auteur à prendre la plume. C'est une exhortation morale, bonne en somme pour tous les temps et tous les lieux, quoique certains traits révèlent le milieu spécial d'où elle est issue. Il n'y a pas de plan net ; les maximes — édictées d'ordinaire à l'impératif — se succèdent sans lien logique, entrecoupées de temps en temps par de petits tableaux ou quelques considérations plus développées. Il y a si peu d'ordre que l'on a pu se demander si l'auteur n'avait pas eu en mains quelque florilège (1). En tout cas, il connaissait certainement fort bien la littérature parénétique, et il travaille à l'aide de sa mémoire plutôt qu'en tirant de son propre fonds. Au contraire, la doctrine la plus spécifiquement chrétienne, celle de la mort du Christ et de sa signification, est passée sous silence.

La Lettre débute, aussitôt après l'adresse, par une allusion aux *épreuves* (temporelles ou spirituelles) que subissent les fidèles, et à leurs effets salutaires. La vertu de patience peut nous rendre parfaits. Ceux qui sont loin de la perfection doivent prier Dieu, avec une foi sans hésitation et sans trouble, les pauvres en ayant le sentiment que leur foi les relève, les riches, en s'humiliant ; car la richesse est passagère. L'homme qui se sent exposé à l'épreuve de la tentation ne doit pas accuser Dieu, mais ses passions. Dieu nous a enfantés par sa parole de vérité.

(1) Spitta (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, II, Gœttingen, 1896) a même soutenu — ce qui est d'ailleurs peu vraisemblable — que nous étions en présence d'un écrit juif, revêtu d'une apparence chrétienne grâce à deux mentions de Jésus-Christ seulement.

N'excitons pas sa colère ; écoutons la parole qu'il a semée et fait croître en nous, et qui peut sauver nos âmes. Seulement, il ne faut pas se borner à connaître la Loi ; il faut l'accomplir. C'est une loi de liberté, et le meilleur culte à rendre à Dieu consiste dans la charité et la vertu. (ch. I).

Le chapitre II dépeint avec des couleurs violentes la préférence donnée aux riches dans les assemblées (1) ; les excès des riches, qui tyrannisent les pauvres et les traînent devant les tribunaux. Mais, dit l'auteur, ce sont « les pauvres que Dieu a choisis pour être riches en foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qu'il aime ». La loi royale, c'est « d'aimer son prochain comme soi-même ». Craignant qu'on le comprenne mal, il précise que, si la charité résume toute la Loi, il n'en faut pas moins observer tous les commandements : continence, respect de la vie humaine, etc. Après quoi, comme s'il craignait inversement qu'on n'interprétât son second avis dans un sens pharisaïque, il définit encore la Loi comme une loi de liberté, une loi de miséricorde. Enfin, s'efforçant toujours — un peu péniblement — de tenir la balance égale entre l'esprit juif et l'esprit chrétien — il déclare la foi insuffisante sans les œuvres, les œuvres vaines sans la foi ; ou plutôt il montre qu'on ne peut séparer les unes de l'autre. Les exemples qu'il prend, pour prouver que les œuvres s'associent nécessairement à la foi, sont celui d'Abraham, à propos duquel il se réfère au texte même qui fonde chez Paul, dans l'*Épître aux Galates* et *l'Épître aux Romains*, la thèse de la justification par la foi (*Genèse*, XV, 6), et celui de Rahab, que Paul n'a pas invoqué, mais qui figure dans l'*Épître aux Hébreux* (XI, 31).

Le chapitre III commence par un verset où l'auteur souhaite la préservation de l'unité de la foi sous cette forme : « Ne devenez pas plusieurs maîtres... » ; c'est là le point de départ d'une longue tirade sur les méfaits dont

(1) L'auteur emploie le mot de *synagogue* (II, 2).

est capable la *langue*, quand on ne sait pas lui imposer un frein. Cette tirade, d'un ton acerbe et passionné, rehaussée par des comparaisons et des images, est, au point de vue littéraire, le morceau le plus caractéristique de l'*Épître*, comme le développement sur la foi, au chapitre II, en est le plus significatif au point de vue théologique. Si l'on sait contenir sa langue, on jouira de la paix, de cette paix nécessaire où croît le fruit de la justice.

Le chapitre IV reconnaît cependant que les « guerres et les batailles » au sein des fidèles viennent d'une cause plus générale : elles sont produites par les « passions qui combattent dans nos membres ». Une série de maximes, qu'on peut bien ramener à ce thème général de la lutte contre les passions, mais qui se succèdent dans un ordre assez lâche, constitue le corps de ce chapitre, le plus décousu de tous, dans cette *Épître* où partout les versets successifs sont faiblement liés entre eux.

Le chapitre V renouvelle l'invective contre les riches avec plus de passion encore que n'en exhalait le chapitre II, et recommande aux victimes la patience jusqu'à la manifestation du Seigneur, qui est prochaine : « Voici que le juge est devant la porte. » Soyons donc patients, à l'exemple des prophètes et de Job. Ne jurons pas ; prions, dans la joie comme dans la souffrance. Si nous sommes malades, faisons venir les Anciens de l'église qui prieront pour nous et nous oindront d'huile au nom du Seigneur ; ainsi serons-nous guéris, et en même temps absous de nos péchés. Confessons-nous mutuellement nos fautes ; prions les uns pour les autres. La prière du juste peut beaucoup, comme le prouve l'exemple d'Élie. Ramenons à la vérité ceux qui s'égarent : « Celui qui détourne le pécheur de la voie de l'erreur sauvera son âme et fera l'ombre sur une multitude de péchés » (ch. V).

Deux choses frappent surtout, à la première lecture de cette *Épître*. D'abord, c'est le caractère *gnomique*

qu'elle présente dans l'ensemble ; elle est une collection de sentences, et ces sentences ont la marque juive beaucoup plus que grecque ; elles rappellent ceux des livres de l'Ancien Testament où la vieille sagesse hébraïque a déposé des conseils de piété et de vertu. En second lieu, la société chrétienne, telle que la dépeint l'auteur, cette société où les pauvres sont exigeants, où les riches sont plus que suspects, odieux, cette société où la charité et la prière paraissent les principales vertus, n'est pas sans présenter certains traits de ressemblance avec la communauté primitive de Jérusalem, que nous font connaître les *Actes*. Cependant il y a une contre-partie : ces riches, dont nous venons de parler, paraissent tenir dans cette société une place bien plus considérable que dans l'Église primitive, et on s'explique mal, au temps de celle-ci, leurs violences, leur cupidité, leur façon de traîner les pauvres devant les tribunaux (1). On est également surpris des conseils qui visent les faibles, ceux qui, par l'incertitude de leur foi, s'attirent l'épithète de δίψυχοι (*qui ont deux âmes*) ; on s'attend plutôt — même si le tableau des *Actes* est idéalisé — à trouver dans l'Église du Ier siècle une exaltation fiévreuse que cette tiédeur qui fait songer, comme on l'a dit souvent, à l'Église du temps d'Hermas.

Le point de vue doctrinal de l'auteur est bien celui qu'on peut attribuer à Jacques. Quoiqu'en ait dit Mayor, on ne comprend guère la partie du chapitre II où les œuvres et la foi sont si étroitement associées que comme une réplique à l'*Épître aux Galates* ou à l'*Épître aux Romains*, à moins que ce ne soit à toutes deux. L'auteur semble connaître la doctrine de Paul et ne la comprendre qu'assez superficiellement ; il s'applique à donner des difficultés qu'elle soulève des solutions de gros bon sens. Or, malgré l'accord qui s'est établi entre Pierre, Jacques,

(1) Car on ne peut croire que ces riches soient hors de l'Église, et voir en eux, comme le veut Mayor, des Juifs Sadducéens.

Jean et Paul au concile de Jérusalem, on ne peut douter que l'enseignement de Jacques n'ait dû être très différent de celui de Paul et que son christianisme n'ait été judaïsant. Toutefois, il est essentiel de noter que l'opposition des *œuvres* et de la *foi*, telle qu'elle apparaît dans notre Épître, n'a pas la même signification que chez saint Paul. Il ne s'agit pas de maintenir les observances de la loi mosaïque ; il s'agit de montrer qu'il n'y a pas de foi qui ne se traduise en actes conformes à cette foi et qu'il n'y a pas de vertus vraies qui ne supposent la foi. La Loi dont parle l'auteur de la Lettre est la loi chrétienne, et il l'appelle, en termes que Paul n'eût pas répudiés, une *loi de liberté.*

La composition et le style de la Lettre donnent lieu aussi à des observations qui ont quelque chose, en apparence au moins, de contradictoire. Renan — et d'autres à sa suite — ont dit que l'*Épître de Jacques* était l'ouvrage le mieux écrit du Nouveau Testament, que le grec en était à peu près classique. Il est sûr (1) que, si l'on analyse les éléments du vocabulaire et de la syntaxe, on trouve qu'ils sont employés avec une assez grande correction ; mais il n'y a rien de moins grec que le ton et la couleur de ce style ; le ton est celui de la piété juive ; la couleur a une sorte d'exaspération orientale. Jamais un moraliste grec ne se fût exprimé, sur les intempérances du langage, dans les termes d'outrance quasi-sibylline que l'on rencontre au chapitre III (2). En admettant l'authenticité, il est difficile de prêter à Jacques, frère de Jésus, la connaissance du grec que suppose notre Épître, alors que Pierre paraît avoir toujours eu besoin d'un interprète. Mais le caractère assez complexe d'une pensée juive exprimée, avec un tour qui reste juif, dans un grec

(1) Voyez les chapitres IX et X de l'*Introduction* de MAYOR.

(2) L'image du *gouvernail* est dans ARISTOTE, *Méchan.* 5. Qu'on lise la phrase d'Aristote, on verra combien le tour en diffère de celui de la phrase de Jacques.

dont les éléments sont d'assez bonne qualité, pourrait s'expliquer par l'emploi d'un secrétaire hellénique, inspiré par Jacques.

Il ressort de ce qui précède que l'origine de l'*Épître de Jacques* est un des problèmes les plus délicats qu'ait à se poser la critique du N. T., et aussi l'un de ceux dont la solution, si on pouvait en donner une qui fût certaine, servirait le mieux à éclairer l'histoire de l'Église primitive. J'ai tâché de mettre en balance, impartialement, les observations qui créent une impression assez forte en faveur de l'authenticité de la Lettre (dans l'hypothèse, au moins, d'une *Épître* rédigée, sous l'inspiration de Jacques, par un secrétaire grec), et celles qui paraissent appuyer l'opinion contraire. Quand on a bien pesé les unes et les autres, on revient, je crois, à considérer comme décisives celles qui se tirent de l'examen du chapitre II.

L'auteur paraît vouloir prémunir ses lecteurs contre l'abus qu'on pourrait faire de la thèse de Paul sur la justification par la foi. Mais il ne pose pas le problème comme il se posait au temps de Paul. Il semble se placer au point de vue qui est devenu dominant dès la génération qui a suivi celle de Paul et dans les générations suivantes, après que la question des observances mosaïques avait été définitivement tranchée. En lisant l'*Épître aux Galates* ou l'*Épître aux Romains*, il a craint que le primat attribué par Paul à la foi ne risquât d'enlever toute importance à la charité active. Au lieu d'interpréter la pensée de Paul dans son sens profond et de comprendre que la foi, telle que Paul la définit, ne saurait être inerte et inféconde, il s'est attaché à présenter une idée analogue sous une forme élémentaire où elle donne toute satisfaction au sens commun. Il me semble que cette attitude suppose une époque assez postérieure à celle de Paul, et par conséquent de Jacques. Si de plus la mention de Rahab provient de la lecture de l'*Épître aux Hébreux*, l'Épître de Jacques ne saurait être antérieure à celle-ci ; peut-être même est-on autorisé à dire : antérieure

au moment où celle-ci passa généralement pour l'œuvre de Paul.

La tradition relative à l'Épître de Jacques laisse d'ailleurs une place considérable au doute. M. Mayor a fait grand état des ressemblances qu'il signale entre elle et les deux *Épîtres Clémentines*, l'*Épître de Barnabé*, le *Pasteur* d'Hermas, etc., tous écrits où il croit en retrouver la trace ; mais les parallèles qu'il invoque sont le plus souvent sans signification réelle, ou peuvent plus aisément s'expliquer par l'hypothèse inverse. Origène est le premier écrivain ecclésiastique qui témoigne sûrement — et fréquemment — de la connaissance de l'*Épître de Jacques*. Le canon de Muratori ne la mentionne pas. Au IVe siècle encore, Eusèbe (*H. E.* II, 13) la déclarait d'authenticité douteuse.

4° Les Épîtres de Saint Jean

Bibliographie. — Commentaires de B. Weiss (dans Meyer), Gœttingen, 1910 ; — de Belser, Fribourg-en-Brisgau, 1906 ; — de W. Bauer (dans Holtzmann), Tübingen, 1908 ; — de Windisch (dans Lietzmann), Tübingen, 1911 ; — de Gore, New-York, 1920 ; — de Loisy, Paris, 1921 ; — Harnack, *Ueber den ersten Johannesbrief* (*T. U.*, xv, 3), Leipzig, 1817.

Nous avons sous le nom de saint Jean trois épîtres qui ont entre elles la plus grande ressemblance, et qui toutes trois ressemblent de très près au quatrième Évangile. On ne peut douter qu'elles ne soient du même auteur, ni que cet auteur ou bien soit celui de l'Évangile ou, quand on croit à des remaniements de celui-ci, le remanieur, ou tout au moins qu'il appartienne au même milieu.

La première est de beaucoup la plus importante, et, de toutes les Épîtres *catholiques*, c'est la seule qui ait une valeur supérieure. Elle n'a ni adresse ni nom d'au-

teur au début, et il ne semble pas que ce soit par une mutilation volontaire ou accidentelle (1). Il est plus probable qu'elle vise le public le plus large, l'Église tout entière, et, si l'auteur ne se nomme pas, ce silence n'est pas fait pour surprendre, quand on se rappelle dans quel mystère celui de l'Évangile s'est plu à s'envelopper, avec quel art il a su se laisser entrevoir tout en se cachant.

L'*Épître* s'ouvre avec la solennité qui caractérise les versets initiaux de l'Évangile et dès ce moment interviennent les mêmes idées directrices, les mêmes expressions particulières : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché — je veux dire la Parole de Vie ; car la Vie s'est manifestée, et nous l'avons vue, et nous vous attestons et vous annonçons la Vie éternelle, qui était auprès du Père, et qui s'est manifestée à nous — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ et nous vous écrivons ceci, afin que votre joie soit en sa plénitude » (I, 1-4).

En quoi consiste le message que l'auteur apporte au nom de tous les témoins qui ont vu cette manifestation ? En cette doctrine, que Dieu est *lumière*. Il nous faut donc vivre dans la lumière, dans la vérité, purifiés par le sang de Jésus, qui a servi de propitiation pour nous, que dis-je ? pour le monde entier. Être dans la vérité, c'est observer les commandements du Christ. L'auteur prêche, dit-il, un commandement ancien, qui, vu d'un autre aspect, est un commandement nouveau (2) ; et déjà brille la lumière qu'il annonce. Il faut cesser d'aimer le monde, qui n'est que « désir de la chair, désir des yeux, orgueil de

(1) Contre E. Schwartz, *Gœttingische gelehrte Nachrichten* (*Philosophisch-historische Klasse*, 1907).

(2) L'auteur veut dire que la réalisation des promesses du Christ commence déjà ; cf. II, 18.

la vie », et qui passe avec tout cela. La dernière heure approche ; l'Antéchrist est arrivé ; il y a déjà beaucoup d'antéchrists, qui se sont séparés de nous, après avoir semblé être des nôtres ; qui nient Jésus-Christ, nient le Père et le Fils : « Or qui nie le Fils ne saurait avoir le Père ; qui confesse le Fils a aussi le Père » (II, 23). Si la parole que vous avez entendue reste en vous, vous possédez la vie éternelle. « Je vous écris ceci, à cause de ceux qui vous égarent (1) ». Gardez l'onction du Christ (le baptême), et attendez avec confiance son retour. Ce que nous devons être alors n'est pas encore réalisé. Mais nous savons que nous serons semblables à Dieu, que nous le verrons tel qu'il est. En attendant, soyons justes comme lui. Qui est né de Dieu ne peut plus pécher. Le Christ a donné sa vie pour nous ; nous devons exposer la nôtre pour nos frères, aimer non en paroles et de la langue, mais en acte et en vérité. — Le commandement, c'est encore de croire au nom du Fils de Dieu et de s'aimer les uns les autres. Qui garde les commandements, Dieu demeure en lui. On sent sa présence par l'Esprit qu'il nous a donné. Mais il faut discerner entre les esprits, se défier de ceux du mal, des faux prophètes. Voici la pierre de touche : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en la chair est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ n'est pas de Dieu, mais de l'Antéchrist, qui arrive, vous le savez, et qui est déjà en ce monde ». Aimons-nous donc les uns les autres, puisque Dieu nous a aimés, et a envoyé son fils unique comme propitiation pour nos péchés. Personne n'a vu Dieu ; mais il demeure en nous, si nous nous aimons. Nous le savons, redit l'auteur, par l'esprit qu'il nous a donné ; et il répète son témoignage collectif : « Et nous avons vu, et nous témoignons que Dieu nous a envoyé son Fils, pour être le Sauveur du monde ». L'amour

(1) Tout en écrivant une *Épître* qu'on peut qualifier de *catholique* (d'encyclique), l'auteur a donc en vue une situation précise, qu'il constate dans les Églises qu'il connaît.

ne connaît pas la crainte ; il exclut toute haine. L'amour de Dieu, c'est d'observer ses commandements. Qui est né de Dieu triomphe du monde. « Et voici la victoire qui a vaincu le monde : c'est notre foi », la foi en Jésus, fils de Dieu, venu par l'eau et le sang (1), non dans l'eau seule, mais dans l'eau et le sang, et tous trois ne font qu'un » (2). Comment rejeter le témoignage de Dieu ? Ce témoignage dit que Dieu nous a donné la vie éternelle, et que cette vie est son Fils : « Je vous écris pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu ». Prions-le avec confiance ; prions-le pour ceux de nos frères qui pèchent. Du reste quiconque est né de Dieu ne pèche pas, renonce au monde, vit dans le vrai, c'est-à-dire dans le Fils de Dieu, Jésus-Christ. « Celui-là est le vrai Dieu et la vie éternelle. Enfants, gardez-vous des idoles ».

Dans l'ensemble, ce sont les trois ou quatre idées essentielles de l'Évangile : Dieu lumière ; Dieu amour ; Jésus Fils de Dieu et Sauveur ; le monde ténébreux et mauvais. Elles reviennent sans cesse, sans monotonie cependant, parce que l'auteur, dans l'ardeur de sa foi, les reproduit toujours comme si elles étaient nouvelles. Cette prédication d'*éternité*, c'est celle qui emplit le quatrième Évangile, et qui, condensée d'abord dans le prologue, se répand ensuite en effusions qui ne lassent pas, malgré le retour perpétuel des mêmes pensées, parce qu'elles coulent toujours de la même source vive. L'auteur connaît autour de lui de faux prophètes qui nient la divinité du Christ, l'unité du Fils et du Père, et il entend les combattre ; mais il ne le fait qu'en exposant sa propre foi ; il écrit comme un sommaire de l'Évangile, non des faits matériels qu'il contient, mais de sa doctrine.

Les deux billets qui suivent sont pour nous si énigma-

(1) L'eau du baptême, le sang de sa mort.

(2) Ce verset (v, 7) est celui qui a été interpolé en Occident, peut-être par Priscillien (*comma johanneum*).

tiques qu'il n'y a pas lieu d'insister. Ils portent la marque de la même main. Ils sont si obscurs, qu'on ne comprendrait pas qu'ils eussent été conservés, s'ils n'avaient été protégés par un grand souvenir. Ils se rattachent, comme la première lettre, à la propagande que fait l'auteur pour le quatrième Évangile. Bornons-nous à quelques mots.

Le premier (l'*Épître II*) est adressé par le « Presbytre à la *Dame élue*, et à ses enfants ». La *Dame élue*, Ἐκλεκτὴ κυρία, est probablement non pas une chrétienne, mais une Église, que le Presbytre veut conforter dans sa foi (1). Cette désignation mystérieuse est conforme aux habitudes de l'auteur du quatrième Évangile, ou, si l'on veut, du cercle dont le quatrième Évangile est sorti. Le ton de l'*Épître* est bien plutôt celui d'un mandement que celui d'une lettre personnelle. Elle met en garde ceux à qui elle s'adresse contre les imposteurs « qui ne confessent pas Jésus-Christ venant en la chair ». Elle est brève, parce que l'auteur espère les voir bientôt.

Le second (*Épître III*) s'adresse bien à un personnage réel, du nom de Gaïus. Le presbytre félicite ce Gaïus de sa foi. « Il n'a pas de plus grande joie que d'apprendre que ses enfants marchent dans la vérité ». Il le félicite particulièrement d'avoir donné l'hospitalité à des envoyés qui sont allés, dans la ville qu'il habite, prêcher cette vérité. Le presbytre a écrit à cette Église, mais un ambitieux (2), du nom de Diotréphès, lui fait opposition et rejette ses partisans. Le presbytre ira lui-même s'expliquer avec lui. Au contraire il rend hommage à un certain Démétrius ; il témoigne en sa faveur, et, dit-il, en employant la formule même que nous avons trouvée dans le quatrième Évangile : « Tu sais que notre témoignage est véridique ».

Les rapports des trois Épîtres avec le quatrième Évangile sont donc évidents. Si elles ne sont pas du même

(1) La *sœur* élue qui la salue à la fin est, en ce cas, une Église voisine, celle où réside le presbytre (Éphèse, sans doute).

(2) « Diotréphès, qui aspire au premier rang » (9).

auteur que lui, elles sont de celui qui l'a retouché et mis en circulation. Elles s'adressent à un groupe de fidèles qui connaissent bien celui qui leur écrit. et le connaissent sous le nom de *Presbytre*.

Les Épîtres apocryphes. — Les lettres apocryphes n'ont pas plus manqué que les Évangiles ou les Actes. Toutefois elles constituent, dans cette littérature suspecte, un groupement moins important, et elles sont généralement d'une époque postérieure aux écrits du *Nouveau Testament.* Il est vrai qu'en nous exprimant ainsi nous faisons abstraction de celles qui ont pénétré dans le Nouveau Testament, et sont bien en réalité des apocryphes : *Épître aux Hébreux*, *Pastorales*, *Épître* (ou *Épîtres*) *de Pierre*, *Épîtres de Jude et de Jacques*, *Épîtres de saint Jean.* Nous n'avons plus à en parler, mais, si on les ajoute aux autres, on se gardera de trop réduire l'importance de ces sortes de compositions.

Fausses Lettres de saint Paul. — De son vivant même, Paul s'est vu exposé à la contrefaçon. Le verset 2 du second chapitre de la IIe *Épître aux Thessaloniciens* — si cette *Épître* est authentique — le montre inquiet de ce danger ; si l'*Épître* est fausse, le témoignage en est tout aussi probant ; car elle est de toute façon fort ancienne. D'autre part, nous avons constaté que toutes les *Épîtres* de Paul ne nous sont pas parvenues ; quelques-unes ont été sans doute perdues de bonne heure. C'est ainsi que deux de celles qu'il avait envoyées aux Corinthiens ont disparu (1). Le verset 1 du chapitre III de l'*Épître aux Philippiens* rend assez probable — sans la prouver absolument — la perte d'une lettre au moins à cette communauté, si chère d'ailleurs au cœur de saint Paul qu'une correspondance abondante entre elle et lui serait conforme aux vraisemblances : il y a chance toutefois pour que l'*Épître* qui s'est conservée en fût la pièce la plus importante. Un cas tout à fait significatif est celui de l'*Épître*

(1) Cf. *supra*, p. 231.

aux gens de Laodicée. Paul la mentionne à la fin de l'*Épître aux Colossiens* (IV, 16), en les priant d'en demander communication. Il n'est pas très surprenant, puisque le recueil des Lettres de saint Paul, quand il fut constitué, n'en contenait aucune sous ce titre, que quelqu'un ait été tenté plus tard de suppléer à cette lacune. Nous avons en effet une fausse lettre *aux Laodicéens*, et cette lettre a figuré, du VIe au XVe siècles, dans un assez grand nombre de manuscrits bibliques en Occident. Dans le *Codex Fuldensis* de l'évêque Victor de Capoue, qui date du milieu du VIe siècle, elle figure entre l'*Épître aux Colossiens* et la *Ire à Timothée.* On la trouve aussi dans une traduction arabe, dérivée du texte latin, qui lui-même dépend vraisemblablement d'un original grec disparu. La lettre est courte, tout à fait innocente, et ne paraît nullement avoir pour but de recommander aucune doctrine hérétique (1). Elle ne contient que quelques exhortations morales dont la forme s'inspire directement des *Épîtres* authentiques, principalement de l'*Épître aux Philippiens*, et parfois aussi des *Épîtres aux Colossiens* et *aux Galates.* Elle est censée écrite pendant la captivité de Paul, qui se trouve mentionnée aux versets 6-8 (2). Il est donc douteux qu'elle soit identique à l'*Epistula ad Laudicenses* que le canon de Muratori rejette en même temps qu'une autre *ad Alexandrinos*, en disant de toutes deux qu'elles ont été fabriquées sous le nom de Paul, en vue de combattre l'hérésie de Marcion (3).

(1) Tout au plus pourrait-on voir une intention dogmatique dans la mention des *œuvres qui mènent au salut*, verset 6.

(2) Cf. le texte de LIGHFOOT, dans son édition des *Épîtres aux Colossiens* et *à Philémon* ; ou la petite édition de HARNACK, dans la Collection LIETZMANN (*Apocrypha*, IV, Bonn, 1905). Cf. aussi BARDENHEWER, *Geschichte*, I, 2, p. 598-600.

(3) Lignes 64-5. Nous ignorons la relation de cette *Épître* avec l'*Épître aux Éphésiens*, telle que Marcion l'avait remaniée ; car Marcion faisait de l'*Épître aux Éphésiens* l'*Épître aux Laodicéens* mentionnée *Colossiens*, IV, 16 (Tertullien, *adv. Marcionem*, V, 11, 17). Cf. encore sur l'*Épître aux Laodicéens*, ÉPIPHANE, *Hær.*, 42, 9 ; FILASTRE,

On ne sait rien de plus sur cette *Épître aux Alexandrins*, que le *Canon* associe à une *Épître aux Laodicéens* (1). Mais ce qui devait le plus exciter l'imagination d'un pieux romancier, c'étaient deux textes de la *I*re *Épître aux Corinthiens*, d'abord le verset 1 du chapitre VII, où Paul nous parle d'une lettre qu'il avait reçue des Corinthiens et où il était question des relations entre les sexes ; ensuite le verset 9 du chapitre V, où Paul fait allusion à celle qu'il leur avait écrite lui-même antérieurement et dont un passage avait été mal compris. Partant de ces données, le prêtre d'Asie qui, selon Tertullien, composa vers 170 les Actes apocryphes de Paul, par amour pour Paul, a reconstitué dans son roman une *lettre des Corinthiens à l'apôtre* et la *réponse de Paul.* La découverte des *Actes de Paul*, en copte, par Carl Schmidt, a justifié l'hypothèse avancée par La Croze et reprise par Zahn que ces *deux Épîtres*, connues auparavant comme des morceaux détachés par le témoignage de la *Bible* arménienne, provenaient de cette source. Les Arméniens n'avaient fait que suivre l'exemple de l'Église Syrienne, qui considéra ces écrits comme canoniques, au moins depuis la première moitié du IVe siècle et jusqu'au commencement du VIe. L'Église grecque au contraire les avait justement dédaignés. Le texte original des *Acta Pauli* s'étant perdu, Harnack les a édités (en essayant de le reconstituer) d'après cinq témoignages assez divergents : 1° celui des manuscrits arméniens ; 2° le commentaire d'Éphrem sur les *Épîtres de Paul*, perdu en syriaque, mais conservé en arménien ; 3° le texte latin découvert par Samuel Berger en 1891 (*Ambrosianus* E, 53) ; 4° le texte latin découvert par Bratke l'année suivante, dans

Liber de Hær., 89 ; SAINT JÉRÔME, *De viris illustribus*, 5 ; le *Liber de divinis Scripturis* faussement attribué à Augustin (qui est le premier à citer le texte qui nous a été conservé).

(1) ZAHN a voulu en reconnaître un fragment dans un texte du *Sacramentarium et Lectionarium Bobbiense* (*Geschichte des N. T. Kanons*, II, 2, 586).

un manuscrit de Laon ; 5° le texte copte des *Acta Pauli* (1). La *Lettre des Corinthiens* est écrite par Stéphanos et quatre autres presbytres. Elle avertit Paul que deux hérétiques, Simon et Cléobius, sont venus prêcher à Corinthe une fausse doctrine. Cette doctrine rejette l'Ancien Testament, admet le docétisme, etc. En réalité, c'est un amalgame des principales idées gnostiques, telles qu'a pu les connaître l'auteur des *Acta Pauli*. L'apôtre répond par un assez long exposé de la doctrine orthodoxe, en insistant surtout sur l'origine divine de Jésus, l'incarnation et la résurrection. L'auteur s'est plus soucié de combattre les gnostiques dont il était contemporain, que de reproduire des formules pauliniennes ; le Paul qu'il fait parler, au lieu de revendiquer son indépendance sur le ton âpre de l'*Épître aux Galates*, s'il se présente bien comme enseignant ce qu'il « a reçu du Seigneur », ajoute immédiatement : « et de ceux qui furent apôtres avant moi et furent de tout temps avec le Christ-Jésus ».

Nous n'avons pas à parler de la fausse correspondance entre Sénèque et saint Paul ; elle a été imaginée quand on a voulu rattacher au christianisme le philosophe dont Tertullien a dit (*De anima*, 20) : « Sénèque est souvent nôtre », mais elle est en latin, et il n'y a aucune vraisemblance qu'elle dérive du grec.

L'Épître des Apôtres. — M. Carl Schmidt a publié, en collaboration avec MM. Lacau et Wajnberg (2), des *Entretiens de Jésus avec ses disciples après sa résurrection*, conservés dans un papyrus copte de la fin du ɪvᵉ siècle ou du commencement du vᵉ. Il en existe aussi — sans

(1) Collection Lietzmann, *Apokrypha*, IV. Un troisième texte latin a été depuis publié par Dom de Bruyne (*Revue bénédictine*, 1908). Cf. Pinck, *Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben des Paulus an die Korinther.* — P. Velter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief* et Harnack, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1905.

(2) *T. U.* (3ᵉ série, XIII ; XLIII de l'ensemble), 1919.

parler de fragments en latin (1) — une rédaction en éthiopien (2). On peut y reconnaître deux parties, dont la seconde, du chapitre XII à la fin, serait en réalité une *Épître des Apôtres*, composée vers 170-80, en Asie-Mineure et en grec. Les Apôtres en question sont au nombre de 11 (dont Nathanaël), auxquels s'ajoute Paul, consacré par le Seigneur et instruit par les premiers Apôtres. Les doctrines de Cérinthe et de Simon y sont combattues, et, selon M. Schmidt, l'auteur serait un catholique non suspect d'hérésie. Cependant ses tendances sont au moins gnosticisantes, et même assez fortement, comme le prouvent certains développements sur l'*Ogdoade ou Kyriaké* ; le récit de la descente du Christ à travers les cieux des Anges ; la manière dont il se revêt de la *Sagesse* ; son identification avec l'Ange qui apporte le message de l'Annonciation ; la délivrance des archontes ainsi que l'ignorance du rôle joué par le Serpent auprès d'Adam et Ève (à moins que cette ignorance ne soit feinte et n'équivaille à un refus de le reconnaître). Le dernier mot ne paraît pas dit au sujet de tout cela.

(1) Signalés par Bick ; cf. Hauler, *Wiener Studien*, 1908.

(2) Le *Testament en Galilée de N. S. J.-C.*, texte éthiopien édité et traduit en français, par L. Guerrier, avec le concours de S. Grébaut, 1913 (*Patrologia orientalis*, t. IX, 3).

LIVRE III

LES ACTES DES APOTRES

CHAPITRE PREMIER

LES ACTES CANONIQUES

Bibliographie. — Outre les ouvrages généraux sur le Nouveau Testament, on trouve une liste des manuscrits et une bibliographie très complète chez E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926. — Voir aussi Goguel, *Le Livre des Actes*, Paris, 1922. Ces deux ouvrages, l'un d'un catholique, l'autre d'un protestant, joints à celui de A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, mettront le lecteur au courant des différentes positions prises par la critique. — Il faut y ajouter les ouvrages de Harnack, publiés dans la collection des *Texte und Untersuchungen* : *Lukas der Arzt*, 1906 ; *Die Apostelgeschichte*, 1908 ; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschiste und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, 1911 ; ainsi que l'ouvrage en cours de publication de F.-J. Foates Jackson et Kirksopp Lake, *The beginnings of Christianity*, I, *The Acts of the Apostels*, Londres, 1920-22.

La période qui va depuis la mort de Jésus jusque vers la fin du Ier siècle est celle pendant laquelle le christianisme s'est, d'une part, propagé hors de la Judée, dans toutes les régions de l'Empire romain (1), d'autre part organisé en se donnant des institutions régulières. Il a

(1) La propagation, en tous sens, a été extrêmement rapide ; voir le livre de Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, 2e éd., 1906.

cessé d'être palestinien et est devenu une religion universelle ; il s'est détaché entièrement de la synagogue et est devenu l'Église. Cette période décisive nous est très imparfaitement connue. Nous avons principalement, pour en pénétrer le mystère, un témoignage de valeur incontestable, celui des *Épîtres de Paul* (1), et un autre témoignage de valeur très discutée, le livre des *Actes*, que la tradition attribue à Luc, le médecin, compagnon de saint Paul dans une partie de ses missions et dans sa captivité.

Les Actes des Apôtres. — Ce livre porte, dans les manuscrits, des titres divers, mais qui, tous, reviennent pour l'essentiel à celui qui est devenu traditionnel : *Actes des Apôtres*, πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Le mot grec πράξεις, *actions*, *actes*, appartient au grec courant dès l'époque classique, et a servi à désigner des ouvrages d'histoire profane (2). L'addition du génitif τῶν ἀποστόλων, *Actes des Apôtres*, ne définit que d'une façon très imparfaite le contenu de l'ouvrage, au point de vue d'une stricte exactitude matérielle ; car un seul des Douze, Pierre, y joue un rôle de premier plan ; et l'autre personnage principal, Paul, n'est apôtre qu'en un sens plus large. Cependant, entendue un peu librement, la formule n'est nullement en désaccord avec l'esprit du livre ; l'auteur se propose de montrer la propagation du christianisme, après la mort de Jésus, à Jérusalem d'abord, et ensuite chez les Gentils, par l'action de missionnaires plus ou moins affiliés au groupe primitif des Douze Apôtres. Mais comme cette histoire n'y est contée qu'à grands traits et dans ses épisodes essentiels; comme, en

(1) Il faut y joindre les *Épîtres dites catholiques*, de bien moindre substance, mais cependant instructives ; on ne doit pas bâtir toute l'histoire du christianisme primitif sur le seul témoignage de saint Paul.

(2) Callisthène, πράξεις Ἀλεξάνδρου, etc. ; dans la légende d'Héraclès, πράξεις désigne d'ordinaire les exploits que le héros a entrepris de son propre gré, par opposition aux ἆθλα, aux *travaux* imposés par Eurysthée.

dehors de Pierre, les autres membres de ce groupe ne jouent qu'un rôle secondaire, même lorsque — c'est le cas pour Jean et pour Jacques, par exemple — le récit laisse entrevoir leur importance, comme beaucoup de régions de l'Empire et de villes considérables restent en dehors du cadre où s'enferme ce récit, nos *Actes* appelaient naturellement des compléments et devaient susciter toute une littérature de même caractère. On voulut décrire l'évangélisation des contrées ou des cités dont Luc n'avait pas parlé ; on voulut connaître la vie et la prédication des Apôtres qu'il avait laissés dans l'ombre. Le caractère que Luc a donné à son livre, dans toute la seconde partie qui tourne à une *Histoire* particulière de saint Paul, contribua à faire prévaloir l'élément biographique. De là tous ces *actes* qui ont porté le nom de Jean, de Thomas, de Barthélemy, de Pierre, etc. Seulement, après Luc, nul ne pouvait disposer de renseignements authentiques et de traditions sûres pour tout ce que Luc avait tu. Aussi toute cette littérature est-elle de médiocre valeur ; quand elle n'a pas servi de véhicule à une propagande hérétique, elle a versé dans la pure légende, parfois touchante et expressive, mais le plus souvent fade, puérile ou extravagante.

Il n'est pas sûr que le titre : *Actes* ou *Actes des Apôtres*, provienne de Luc, et cela n'est même pas probable. Luc, en effet, est aussi l'auteur du troisième Évangile, et il a mis en relation étroite ses deux écrits ; il les a conçus comme un même ouvrage en deux livres ; c'est ce que prouvent les dédicaces qui précèdent l'un et l'autre. Mais nous touchons déjà ici au problème de l'*authenticité* ou de l'intégrité des *Actes*. En un sens, on peut presque dire que c'est le plus grave de tous les problèmes de ce genre que présente l'étude du *Nouveau Testament*, et qu'il est aussi la pierre de touche où se reconnaît la valeur des diverses méthodes que l'on met en œuvre pour les résoudre. Plus qu'aucun autre, il exige qu'on l'aborde avec une entière liberté, en faisant abstraction de toute

préoccupation théologique. Plus qu'aucun autre, il réclame d'être traité comme un problème d'*histoire littéraire.* C'est dans cet esprit que nous allons l'étudier.

L'auteur du IIIe Évangile et l'auteur des Actes. — 1° *Le prologue.* — Nous avons vu que, seul entre les Évangiles, le troisième se présente à nous comme un écrit privé, individuel ; comme une œuvre littéraire, qui a un auteur et que cet auteur, tout en la destinant à un public plus large, a dédiée tout d'abord à un haut personnage, Théophile ; il la met, en quelque sorte, sous le patronage de ce haut personnage, comme Lucrèce consacre le *De rerum natura* à Memmius, et — comme Lucrèce encore — il l'a composée tout d'abord pour confirmer dans sa foi ce protecteur, qui est aussi un ami et qui déjà était un fidèle.

Je rappelle le texte de cette dédicace (1) : « Puisque beaucoup ont entrepris de composer le récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, comme nous les ont transmises ceux qui, dès l'origine, ont été témoins et ministres de la parole, il m'a paru bon, à mon tour, à moi qui ai tout suivi exactement à partir du début, de l'écrire pour toi dans l'ordre, Seigneur Théophile, pour que tu connaisses bien la certitude des paroles selon lesquelles tu as été catéchisé. »

Si nous n'avions, sous le nom de Luc, que le troisième Évangile, il nous serait loisible de n'appliquer qu'à la seule vie de Jésus les termes extrêmement généraux qui sont employés ici : « le récit des choses qui se sont accomplies parmi nous. » Mais il est clair que, pris en eux-mêmes, ces termes peuvent être beaucoup plus larges. Personne ne pourrait être surpris que Luc les eût choisis intentionnellement si vagues, dans le cas où il se serait proposé, non seulement d'écrire son Évangile, mais de raconter aussi, jusqu'au moment même où il écrivait, la propagation de la foi chrétienne postérieurement à la mort de Jésus.

(1) I, 1-4.

Or, précisément, les Actes ont aussi leur prologue, que voici : « J'ai composé mon premier livre, ô Théophile, sur tout ce que Jésus s'était mis à faire et à enseigner, jusqu'au jour où, ayant donné ses instructions aux Apôtres, qu'il avait choisis par inspiration du Saint-Esprit (1), il fut ravi ; ajoutons (2) qu'à ces Apôtres, il s'était présenté lui-même vivant, après son supplice, dans de nombreuses manifestations, pendant quarante jours où il se fit voir à eux et leur parla du royaume de Dieu ; mangeant avec eux (3), il leur prescrivit de ne pas s'éloigner de Jérusalem, et d'attendre la promesse du Père, « cette promesse que vous avez apprise de ma bouche, à savoir que Jean a baptisé avec l'eau, tandis que vous, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint, sans que beaucoup de jours se soient passés » (4).

Certes, on a beau jeu, semble-t-il d'abord, à attaquer ce prologue. La forme et le fond de ces quelques lignes sont un égal sujet de scandale pour les esprits rigides qui ne connaissent que la logique stricte et réclament de tout écrivain — d'un historien ou d'un orateur tout autant que d'un philosophe ou d'un mathématicien — qu'il y reste impeccablement fidèle. Deux arguments leur paraissent sans réplique : 1° Le prologue débute par le rappel du précédent écrit, et ce rappel est souligné par

(1) Il faut construire ainsi ; car le membre de phrases, *qu'il avait choisis*, paraît peu utile, s'il n'est complété par cette précision. Dans le troisième *Évangile*, Luc a noté la prière de Jésus avant l'institution des *Apôtres* (VI, 12). Si les mots διὰ πνεύματος ἁγίου sont placés singulièrement dans la phrase, c'est parce que l'auteur n'a pas voulu qu'on fût tenté de les construire avec ἀνελήμφθη ; il n'y a donc pas là une preuve de retouche maladroite. Un interpolateur aurait, au contraire, fait disparaître cette gaucherie.

(2) Tel est le sens du καί qui suit οἷς, et qui marque très clairement l'intention de compléter et de corriger le récit final de l'Évangile ; là encore, il n'y a pas de raison solide de soupçonner un travail de remaniement, qui eût été bien mal fait.

(3) Sens préférable, parce qu'il est plus précis, au sens vague : *restant avec eux*.

(4) I, 1-6.

l'emploi d'une particule μέν qui, régulièrement, appelle un δέ consécutif ; un développement parfaitement construit exigerait, après la phrase où Luc vient de résumer son premier livre, une phrase correspondante où il indiquerait le sujet du second. On est en droit d'attendre cette correction de la part d'un écrivain qui a composé, pour prologue à son *Évangile*, une période conforme aux bonnes habitudes du style grec ; — 2° au lieu du programme bref, mais précis, que l'on attend, notre auteur s'engage, et très péniblement, dans un récit de l'Ascension qui est en désaccord avec la fin de l'Évangile. Celui-ci ne connaît pas les quarante jours de vie surnaturelle que Jésus ressuscité a passés avec ses disciples, mangeant avec eux et les instruisant avant de remonter aux cieux. Une telle contradiction est inadmissible. L'interpolateur, qui se trahissait déjà par la maladresse avec laquelle il avait altéré le style de l'original, se révèle plus manifestement encore par l'intrusion d'une légende que Luc n'a jamais connue. — Je crois cependant que ces déductions impératives sont fort éloignées de la vérité.

D'abord, il n'est pas sans exemple, dans la littérature classique même, qu'un μὲν soit employé, qui reste en l'air. Cela arrive, quand le premier membre de phrase prend un développement excessif, si bien que l'opposition demanderait un trop grand effort d'attention (1). Il se produit alors une *anacoluthe* ; l'*anacoluthe* n'a jamais répugné aux Grecs. Symétrie *habituelle*, mais non *tyrannique*, telle est, pour eux, la règle du bon style, comme l'harmonie des proportions, et non leur stricte égalité, est le principe de leur architecture. Mais, dit-on, il n'y a pas

(1) L'auteur le plus sensible à une négligence chez autrui peut commettre lui-même la pareille. En veut-on un exemple ? M. Goguel (*Introduction*, t. III, p. 155) est un de ceux qui considèrent comme un argument décisif l'absence d'un δέ après le μέν du prologue ; tome IV, p. 210, je lis chez lui, à propos de l'épisode du chemin de Damas : « Notons seulement ici deux conséquences théologiques principales de la conversion. La première est que..., etc. » On cherchera vainement dans les pages qui suivent : « La seconde... »

seulement une irrégularité grammaticale ; il y a une véritable lacune ; car Luc ne pouvait pas se dispenser d'indiquer le sujet de son second livre, comme il a indiqué celui du premier. Cette nécessité n'est pas si évidente qu'on le dit, pour qui se rappelle combien sont généraux les termes de la formule employée dans le prologue de l'Évangile : ou bien ces termes ne sont si compréhensifs que pour pouvoir s'appliquer à la fois au Ier et au IIe livres, et, en ce cas, Luc n'avait aucun besoin de les préciser ; ou bien, ne s'appliquant qu'à l'*Évangile*, ils nous autorisent à penser que Luc n'éprouvait pas au même degré que ses commentateurs le besoin de définir exactement les thémes qu'il allait traiter. Luc, nous le verrons amplement par la suite, est beaucoup plus un fin psychologue, un adroit narrateur, qu'un historien méticuleux et un logicien strict.

Reste la contradiction entre la fin de l'*Évangile* et le début des *Actes* sur la date de l'Ascension. Elle est réelle ; car, dans l'*Évangile*, c'est le jour même de la Résurrection, le jour où les femmes sont allées au Sépulcre, le jour où les deux pèlerins d'Emmaüs ont rencontré en route le mystérieux compagnon qui s'est ensuite révélé à eux en brisant le pain, c'est ce même jour que le Ressuscité apparaît aux onze, à Jérusalem, prend part à leur repas, leur donne ses dernières instructions, puis les conduit à Béthanie, et, après les avoir bénis, « se sépare d'eux » (1). Dans les *Actes*, au contraire, Jésus passe quarante jours avec ses disciples ; ou plutôt pendant quarante jours il se montre à eux, au moment du repas, et les réconforte. Mais, à ne considérer, dans les cinq premiers versets du chapitre Ier, que le tour du style et l'expression, tels que nous venons de les analyser, nous avons vu que rien n'oblige à les expliquer par l'intervention d'un interpolateur (2), et, s'il y a quelque gêne

(1) Même si l'on s'en tient à ce texte, et si l'on rejette comme une addition les mots : *et il montait au ciel*, on ne peut douter que la scène ne soit une scène d'adieux.

(2) Je ne parlerai jamais d'un *rédacteur* des *Actes* : quand il s'agit

ou quelque lourdeur dans la manière dont la mention des quarante jours se substitue à ce programme des *Actes* qu'on attendrait après le rappel de l'*Évangile*, ne peut-elle pas provenir plus naturellement encore de l'obligation où Luc croit être de compléter ou de corriger la première conclusion de son premier ouvrage ? Dans l'hypothèse où Luc est l'auteur des *Actes*, il n'est pas permis de lui refuser à lui-même le droit de se corriger ainsi ; il n'est pas interdit de penser non plus qu'entre le moment où il terminait son premier livre et celui où il a commencé le second — l'intervalle ne fût-il pas très considérable — se soit popularisée, de manière à s'imposer à lui, une version de la Résurrection et de l'Ascension plus précise que celle qu'il avait d'abord acceptée. Ce qui, dans cette hypothèse, est intéressant à contrôler, c'est si cette version est en un certain accord à la fois avec l'ancienne et avec les conséquences qui se déduisent de la nouvelle dans la suite du récit. S'il en était ainsi, ne serait-il pas de beaucoup préférable, au lieu d'en rendre responsable un remanieur, de l'attribuer à l'auteur de l'Évangile ? Or, il semble bien qu'il en soit ainsi.

La version nouvelle se rattache à l'ancienne par la prescription que Jésus donne à ses Apôtres de ne pas quitter Jérusalem avant un certain moment. Mais les conditions auxquelles ce moment sera reconnu sont indiquées plus exactement ; à l'expression assez vague : jusqu'à ce que « vous ayez revêtu une puissance d'en haut », se substitue la promesse formelle de l'envoi prochain du Saint Esprit, c'est-à-dire l'annonce de la Pentecôte. Le prologue des *Actes* nous fait attendre cette scène, de même qu'il se relie, pour la compléter, à la fin de l'Évan-

d'un ouvrage historique ou littéraire, j'ignore ce que peut être un *rédacteur*. Le personnage que l'on fait intervenir après Luc pour expliquer la composition des *Actes* apparaît, au gré du critique, comme un *arrangeur*, un *compilateur*, souvent même un hardi *faussaire*. L'emploi du terme de *rédacteur* n'est propre qu'à obscurcir le caractère du rôle qu'on lui prête.

gile. L'interpolation du prologue ne se comprend que si elle a été opérée en vue d'un remaniement profond des *Actes*, qu'aurait, en particulier, amené l'addition du récit de la Pentecôte. Laissons donc le prologue, qui, contrairement à l'opinion de Norden (1), ne suffit pas à prouver ce remaniement, mais dont l'altération, au contraire, ne peut être considérée comme vraisemblable que si le remaniement a été prouvé par ailleurs, et venons au corps de l'ouvrage.

Analyse des Actes. — Après le prologue et le récit de l'Ascension, que nous venons d'étudier, l'auteur, qui termine ce dernier en donnant une liste des onze et en disant qu'ils se réunissaient pour prier avec Marie, mère de Jésus, ses frères, et d'autres femmes, raconte le remplacement de Judas dans le Collège des Douze par Matthias, élu à la suite d'un tirage au sort où il a eu pour concurrent Joseph Barsabbas, surnommé le juste (1) ; puis le miracle de la Pentecôte et la descente de l'Esprit, à la suite de laquelle les Apôtres prêchent à la foule, composée de gens de toute nation, en s'adressant à chaque groupe en sa langue. Devant l'étonnement de tous et les railleries de quelques-uns, Pierre prend la parole et prononce un long discours où il explique le miracle par un texte de Joël, et déclare sa foi en Jésus « le Nazaréen, homme signalé de la part de Dieu envers vous par des miracles, des prodiges, des signes que Dieu a accomplis par lui au milieu de vous, comme vous le savez. Par le dessein arrêté et prévu de Dieu, il vous a été livré et vous l'avez mis à mort, sur la croix, par la main des impies. Dieu l'a tiré des affres de la mort et l'a ressuscité ; car il n'était pas possible qu'il fût vaincu par elle. » Une foule de trois mille personnes environ se convertit et s'associe à la fraction du pain et aux prières. Une grande émotion se répand dans Jérusalem. L'auteur décrit la vie inno-

(1) Dans son livre *Agnostos Theos*, auquel en appellent toujours les défenseurs de l'interpolation.

cente de la première église, et comment les fidèles mettaient tout en commun (II).

Ces premiers fidèles continuent à prier dans le Temple. Pierre et Jean, qui apparaissent comme leurs chefs, y guérissent, près de la *Belle Porte*, un paralytique. La foule s'amasse autour d'eux dans le portique de Salomon. Pierre prononce un second discours apologétique, où il prêche Jésus, ressuscité selon les prophéties (III). Les prêtres, le stratège du Temple et les Sadducéens se saisissent de lui et de Jean et les mènent en prison. Cinq mille nouveaux fidèles sont gagnés. Le lendemain, les Apôtres comparaissent devant Anne, Caïphe, Jean, Alexandre et les autres chefs, presbytres, scribes, membres de la race sacerdotale. Pierre, inspiré par l'esprit, s'explique dans une brève allocution. Le sanhédrin est embarrassé et se borne à lui intimer, ainsi qu'à Jean, la défense d'enseigner au nom de Jésus. Les deux Apôtres déclarent qu'ils ne peuvent désobéir à Dieu pour obéir aux hommes. Ils sont cependant relâchés, retournent auprès des fidèles, qui rendent grâces au Seigneur, et un miracle analogue à celui qui a marqué le jour de la Pentecôte accompagne ce retour. L'auteur refait ensuite le tableau de l'église primitive, en insistant sur la mise en commun des biens (IV) (1) ; ce tableau introduit l'histoire de Barnabé qui vend les siens et en apporte loyalement le prix aux Apôtres, et celle d'Ananie et de Saphire, qui, ayant voulu dissimuler une partie du produit des leurs, sont anathématisés par Pierre, et frappés de mort subite.

Les miracles opérés par les Apôtres se multiplient ; la foule en vient à croire que l'ombre même de Pierre guérit les malades. Le grand-prêtre et les Sadducéens les font arrêter de nouveau. Un ange les délivre, et ils retournent

(1) Ce sont là des exemples de ce que le critique moderne appelle des *doublets* ; ils sont nombreux dans ces premières pages ; il n'est pas démontré qu'ils proviennent de l'utilisation de diverses sources.

prêcher au Temple. On les arrête une troisième fois, non sans quelques ménagements ; car les autorités craignent le peuple ; et ils comparaissent encore devant le sanhédrin. Ils sont renvoyés indemnes à la suite de la harangue de Gamaliel, qui déclare que, si la nouvelle prédication vient des hommes, elle échouera sans qu'on ait à la réprimer; tandis que, si elle vient de Dieu, la répression ne servira à rien (v).

Le chapitre vi nous apprend qu'un différend s'éleva entre les *Hellénistes* et les *Hébreux*, les premiers se plaignant que les veuves de leur groupe fussent moins bien traitées que celles de l'autre. Ce différend a pour conséquence l'institution d'une fonction confiée à sept Hellénistes, dont le plus important est Étienne. Étienne, inspiré par l'esprit, accomplit des miracles, et il entre en conflit avec d'autres Hellénistes de la synagogue dite des Libertins, Cyrénéens, Alexandrins et gens de Cilicie et Asie. Certains d'entre eux soudoient de faux témoins qui l'accusent d'avoir blasphémé (vi). Étienne, conduit devant le sanhédrin, y prononce un discours, plein de vues hardies, par lequel il met le christianisme en opposition très nette avec le judaïsme, et s'écarte fort de l'attitude, pleine de ménagements envers celui-ci, que l'auteur a prêtée jusqu'à présent aux Apôtres. Il est lapidé, dans une sorte d'émeute, plutôt qu'à la suite d'une condamnation régulière. Le jeune Saül est mentionné comme ayant assisté à son exécution, pour garder les habits des témoins (vii).

Le supplice d'Étienne a pour conséquence une persécution, qui disperse l'Église, sauf les Apôtres. Saül est un des persécuteurs les plus ardents.

Les fidèles dispersés propagent la parole. Philippe prêche à Samarie et y fait des miracles. Il y rencontre Simon le Magicien, que la foule appelle « la Grande Puissance de Dieu », et qui, lorsque Pierre et Jean sont arrivés à leur tour, leur offre de l'argent pour acheter d'eux le pouvoir de donner l'Esprit Saint par l'imposition des

mains. Les deux Apôtres refusent ce marché et retournent à Jérusalem. Philippe, averti par une vision, va se promener sur la route de Jérusalem à Gaza, où il trouve l'eunuque de Candace (1), reine d'Ethiopie, et le baptise (VIII).

Saül, muni d'une commission du grand-prêtre, se rend à Damas pour y arrêter les chrétiens. En route, non loin de la ville, il se voit subitement enveloppé d'une grande lumière. Il tombe par terre, et entend une voix lui dire : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » — « Qui es-tu ? Seigneur », répond-il. — « Je suis Jésus, que tu persécutes », reprend la voix. « Lève-toi ; entre dans la ville, et il te sera dit ce que tu dois faire. » Les compagnons de Paul ont entendu la voix, sans voir personne. Saül se relève, mais reste aveuglé pendant trois jours.

De son côté, un chrétien de Damas, Ananie, est prévenu par une vision de la venue de Saül ; il va le trouver, lui impose les mains et lui rend la vue. Après être resté quelques jours dans la ville, où il prêche dans les synagogues au grand étonnement de tous et où les Juifs finissent par comploter contre lui, des amis lui font franchir le mur, au moyen d'une corde et d'un panier. Revenu à Jérusalem, Saül essaie en vain de s'approcher des disciples, se fait présenter à eux par Barnabé, et leur raconte son aventure ; il reste quelque temps, et même prêche avec eux. Puis, menacé de nouveau, il se retire à Césarée, et, de là, à Tarse. L'Église, cependant, en Judée et en Samarie, jouit de la paix.

Pierre guérit un paralytique à Lydda, et, à Joppé, ressuscite une veuve, Dorcas, de son nom araméen, Tabitha. Il demeure assez longtemps à Joppé, chez Simon le corroyeur (IX). Appelé par le centurion Corneille, de la cohorte *Italique*, qui tenait garnison à Césarée (2), il a

(1) En réalité, *Candace* était le titre que portaient les souveraines d'Éthiopie.

(2) Voir sur ce point Edouard MEYER, *Ursprung and Anfænge des Christentums*, tome II, chapitre IV.

une vision qu'il interprète comme une autorisation d'évangéliser les Gentils (1). Il se rend chez le centurion, lui expose la foi, et Corneille, avec ceux qui l'entourent, reçoit l'Esprit pendant le discours de Pierre, qui voit dans ce miracle une invitation à les baptiser (x).

Quand Pierre revient à Jérusalem, les chrétiens de la circoncision lui reprochent d'être entré en contact avec des Gentils. Pierre leur raconte, en termes textuels, sa vision et la scène de Césarée ; il réussit ainsi à les calmer.

Revenant à ceux qui se sont dispersés après la mort d'Étienne, l'auteur les montre en Phénicie, à Chypre, à Antioche, et, dans tous ces endroits, ne prêchant qu'aux Juifs. Mais quelques chrétiens de Chypre et de Cyrène ont plus de hardiesse dans cette dernière ville ; ils prêchent aux Grecs et en convertissent un grand nombre. L'Église de Jérusalem leur envoie alors Barnabé, qui organise et accroît encore la nouvelle communauté et va chercher à Tarse, comme auxiliaire, Saül. C'est à Antioche (2) que, pour la première fois, le nom de chrétiens est donné aux disciples. Vers ce temps, une troupe de prophètes se rend de Jérusalem à Antioche, et l'un d'eux, Agabus, ayant prédit une famine, qui se produisit effectivement sous Claude, l'Église d'Antioche envoie une aumône à celle de Jérusalem, par l'entremise de Saül et de Barnabé (xi). Ce voyage, on le sait, n'est pas mentionné par Paul lui-même dans son *Épître aux Galates*.

Vers ce temps, Hérode (3) persécute l'Église, et met à mort Jacques, frère de Jean. Il fait arrêter Pierre, qui est délivré par un ange, tout enchaîné qu'il est entre deux soldats, et qui reparaît subitement chez Marie, la mère de Jean-Marc, au grand étonnement de la servante Rhodé. Peu après, Hérode meurt, frappé par la vengeance

(1) Pierre devient ainsi le précurseur de Paul dans l'évangélisation des Gentils.

(2) On ne voit pas bien s'ils se le donnent eux-mêmes, ou s'ils le reçoivent du public.

(3) Il s'agit d'Hérode Agrippa. La persécution est de l'an 44.

divine ; le récit de sa mort présente des analogies avec la scène racontée par Josèphe, mais aussi des différences. Revenant assez singulièrement à Paul et à Barnabé, qui semblaient donc s'être trouvés à Jérusalem au temps de la persécution d'Hérode, l'auteur les montre retournant à Antioche, avec Jean-Marc (xii).

Ces douze premiers chapitres contiennent donc l'histoire de l'église primitive de Jérusalem et de sa première expansion ; les deux événements les plus notables, au point de vue de la propagation du christianisme, sont la vision de Pierre et le baptême de Corneille à Césarée, d'une part ; de l'autre, la fondation de la chrétienté d'Antioche par un groupe de Cypriotes et de Cyrénéens inconnus, puis son organisation par Barnabé et Paul.

Désormais, ce sont les missions de Paul qui formeront à peu près uniquement le fond du récit ; d'abord la première mission, en compagnie de Barnabé et de Jean-Marc, à Chypre, en Pamphylie, où Jean-Marc les abandonne, en Pisidie et en Lycaonie (1) (xiii-xiv) ; puis le retour à Antioche et les difficultés créées par la venue des frères de Judée qui veulent imposer aux fidèles l'observation de la Loi ; la conférence de Jérusalem et le décret apostolique (xv) ; la seconde mission de Paul, qui le mène jusqu'en Macédoine et en Achaïe (xv, xvi, xvii, xviii) ; la troisième mission (traversée de la Galatie et de la Phrygie), prédication à Éphèse, émeute, voyage en Macédoine et en Grèce (fin xviii, xix, xx) ; dernier voyage de Paul à Jérusalem, son arrestation (xx, xxi, xxii) ; son transfert à Césarée, où le procurateur Félix le garde jusqu'à la fin de son gouvernement ; puis, sous le successeur de Félix, Festus, après une vaine tentative de ce dernier pour obtenir qu'il se laisse ramener et juger

(1) J'ai déjà utilisé suffisamment cette partie des *Actes* en écrivant la biographie de Paul ; je me borne donc à un résumé très sommaire. J'y reviendrai d'ailleurs avec plus de détail en examinant plus bas les tendances auxquelles obéit ordinairement Luc, quand son témoignage diffère de celui de Paul.

à Jérusalem, après sa comparution devant Agrippa et Bérénice, l'appel de Paul à César, son envoi à Rome, où il reste deux ans en l'état de *custodia libera* (XXIII-XXVIII). Le récit se termine brusquement, avec l'indication que, pendant tout ce temps, Paul a pu prêcher à sa guise la foi en Jésus sans aucun empêchement.

Unité et intégrité des Actes ; le récit personnel et le récit impersonnel. — S'il y a dans le *Nouveau Testament* un écrit qui offre tous les caractères d'une composition littéraire, et où l'unité se révèle, d'un bout à l'autre, par un même esprit, par la similitude des procédés, par celle du style et de l'expression, ce sont assurément les *Actes*. Non seulement le lecteur le moins expérimenté se soustraira difficilement à cette impression générale, mais cette impression est confirmée de tout point par les recherches les plus précises ; l'excellent travail de Harnack (1) en a apporté, à chacune de ses pages, les preuves aussi abondantes que décisives. Ceux-mêmes qui ont le plus hardiment contesté l'intégrité des *Actes* sont si bien obligés de le reconnaître que le *rédacteur* de M. Loisy, par exemple, ne diffère en rien d'un véritable *auteur*, et que, si cet auteur est censé avoir utilisé un récit primitif de Luc, il n'a gardé finalement de ce récit — pour employer l'expression même de M. Loisy — que des *bribes* (2) : quelques indications d'étapes, quelques chiffres ou quelques noms géographiques.

Les *Actes* offrent cependant une particularité qu'il faut expliquer, et qui, au premier abord, peut paraître assez singulière. Le récit s'y présente tantôt sous forme impersonnelle, comme il est de règle dans une *Histoire*, tantôt, comme dans des *Mémoires*, sous une forme personnelle, à la première personne du pluriel. Cette seconde forme n'apparaît que dans la seconde partie, c'est-à-dire dans celle

(1) Cf. *supra*.
(2) Il n'est dès lors pas difficile d'attribuer au remanieur l'unité de ton ; l'ouvrage est, en effet, d'une seule main.

où sont rapportées les missions de saint Paul. Car le *nous*, que quelques manuscrits donnent déjà au chapitre XII, verset 28, lors de la première apparition du prophète Agabus, n'est que dans la recension dite (improprement) occidentale, et n'a pas de valeur pour ceux qui sont portés à refuser à cette recension un caractère primitif (1). Au contraire, au chapitre XVI, verset 10, après que l'auteur s'est servi, comme il l'a fait régulièrement jusque-là, de la forme impersonnelle, pour rapporter, au verset 1, la vision que Paul eut à Troas, brusquement, sans aucune préparation, il continue ainsi : « Après qu'il eut eu cette vision, nous cherchâmes aussitôt à partir pour la Macédoine, concluant que Dieu nous avait invités à évangéliser les gens de ce pays. » Ce *nous* dure jusqu'au moment où, à la suite de l'exorcisme opéré par Paul sur la femme esclave qui était possédée par un *python*, Paul et Silas sont arrêtés. La forme impersonnelle reprend alors, jusqu'au verset 5 du chapitre XX ; Paul va partir pour la Syrie, accompagné de Sopatros, d'Aristarque et de quelques autres. « Ceux-là », nous dit de nouveau l'auteur avec la même brusquerie, « nous atendaient à Troas » ; le *nous* est conservé jusqu'à l'arrivée à Milet (*ib.*, 16) ; le discours de Paul l'interrompt ; il reprend, avec le départ de Milet au verset 21, et persiste jusqu'à l'arrivée à Jérusalem (XXI, 17). Tout ce qui concerne les aventures de Paul dans cette ville est ensuite rapporté sous la forme impersonnelle, ainsi que l'envoi de Paul à Césarée et son séjour. Au chapitre XXVII, pour le départ vers l'Italie, le *nous* reparaît et est employé jusqu'à l'arrivée à Rome (XXVIII, 16).

Deux explications contradictoires s'affrontent, quoique en général on s'accorde à reconnaître que les morceaux écrits à la première personne et qui se donnent ainsi pour provenir d'un compagnon de saint Paul, doivent bien être attribués à quelqu'un de son entourage, leur

(1) La question sera examinée plus bas.

précision dénotant manifestement un témoin oculaire (1). Les uns croient que ce témoin — Luc — l'a composé l'ouvrage tout entier, et que, par un procédé aussi fin que discret, il a voulu distinguer les moments où il a accompagné Paul et où il a assisté aux événements qu'il raconte de ceux où il n'était pas avec lui et s'en réfère à ce que des amis lui ont appris. D'autres veulent trouver là un indice révélateur d'un remaniement. Celui qui a donné aux *Actes* la forme sous laquelle nous les possédons, aurait utilisé des fragments d'un journal de voyage — qu'on consent généralement à attribuer à Luc — et leur aurait laissé la forme personnelle qu'ils avaient dans ce journal. On peut dire que ce remanieur — de quelque façon qu'on imagine la forme primitive du journal de Luc et l'usage plus ou moins étendu qu'il en aurait fait — est le plus effronté des faussaires ; car il ne pouvait se dissimuler que le commun des lecteurs, sinon les critiques modernes qu'il aurait été excusable de ne pas prévoir, prendrait dès lors le livre tout entier pour l'œuvre d'un contemporain des Apôtres. La conception de M. Loisy, qui voit dans les *Actes* que nous lisons un faux sciemment commis par l'Église romaine, est, en ce sens, la seule qui ait quelque vraisemblance, une fois admis le point de départ.

Mais ce point de départ est faux. Les parties où le *nous* est employé surprennent assurément, en leur début, par l'apparition inattendue de ce pronom ; elles sont, si l'on considère le sens et la suite du récit, parfaitement en accord avec le contexte ; elles s'y insèrent sans aucune difficulté (2), sans aucune disparate ; elles ne le contre-

(1) Presque tout le monde est d'ailleurs d'accord aussi pour penser qu'il ne faut pas borner strictement aux versets où le *nous* figure expressément la part du témoin qui s'en sert ; il est évident qu'il ne faut pas en séparer le contexte quand ce contexte n'exigeait pas l'emploi du *nous*. Par exemple, il n'y a aucune raison de croire que Luc n'était plus à Philippes, après l'arrestation de Paul et de Silas.

(2) Pour tout cela, voir les analyses de Harnack.

disent sur aucun détail, fût-il minime ; elles présentent les mêmes procédés de développement, le même vocabulaire, la même syntaxe. L'on sait aujourd'hui — par le résultat des recherches d'un de ceux mêmes qui, d'ailleurs, ne croient pas que l'œuvre de Luc nous soit parvenue intégralement (1) — que le mélange du récit impersonnel et du récit personnel n'a rien d'exceptionnel en soi ; il y en a des exemples dans un genre particulier de la littérature historique, grecque et latine : celui des *Hypomnemata* ou *Commentaires* (journaux de campagne, mémoires, rapports officiels) ; on peut même le considérer comme la marque caractéristique de cette sorte d'écrits (2). L'emploi de ce procédé n'a donc rien d'extraordinaire chez celui des écrivains du Nouveau Testament qui fait le plus nettement preuve d'une culture assez sérieuse ; il prend une valeur particulière, de la part d'un chrétien qui a l'humilité de ne pas se mettre personnellement en avant, autrement que dans la mesure où il est nécessaire pour garantir la véracité de son témoignage. Si cette espèce d'évidence a peu de prise sur les esprits de certains, trop esclaves d'une logique sèche et raide, ceux qui ont apporté dans la critique historique un sentiment affiné des nuances, une sagesse aiguisée par l'expérience — Renan en première ligne — en ont senti la valeur décisive. Mettez en parallèle l'invraisemblable maladresse d'un gâcheur ou d'un faussaire qui aurait pu si aisément ou bien effacer tous les *nous* ou bien les multiplier à son gré (3) ; et, si vous imaginez que ce faussaire ait remanié l'ouvrage primitif au point qu'il en demeure

(1) Norden, dans le livre cité *supra*.

(2) Le même mélange existe dans certains écrits de l'Ancien Testament : *Esdras* et *Néhémie* (*Chroniques*) ; mais ces écrits sont des compilations qui n'ont, à aucun degré, le caractère *littéraire* de l'œuvre de Luc et ne sauraient, par conséquent, fournir un élément de comparaison utile.

(3) M. Loisy, il est vrai, cherche à montrer que son *rédacteur* en a ajouté quelques-uns.

à peine quelques « bribes » dans son propre travail, essayez de croire que ce faux prodigieux a passé sans soulever aucune protestation, sans laisser aucune trace ! Nous savons que Marcion avait remanié à son gré l'Évangile de Luc. Nous savons que quand les *Actes apocryphes* de saint Paul ont vu le jour, leur caractère a été reconnu, et que l'auteur — bien qu'ayant agi à bonne intention — a été réprimandé. Les intentions les plus orthodoxes, l'esprit le plus *romain* n'auraient su empêcher que l'audacieux falsificateur des *Actes* n'eût vu se dresser contre lui, en quelque coin de l'empire, la protestation indignée d'un lecteur, d'un possesseur du Luc primitif.

Si donc l'on jugeait uniquement la question de l'authenticité et de l'intégrité des *Actes* du point de vue de la composition et du style, on peut dire qu'elle serait, depuis longtemps, tranchée sans appel ; et l'on n'aurait pas beaucoup plus d'hésitation à attribuer au même auteur, à Luc, la double paternité des *Actes* et de l'*Évangile*. L'un comme les autres montrent le même esprit ainsi que le même art délicat et nuancé.

Pour l'esprit, c'est la même douceur, la même tendresse, le même amour des humbles et des déshérités ; pour l'art, c'est la même finesse, la même aisance, la même habileté à toucher, à pénétrer les âmes par les moyens les plus simples ; deux épisodes que je choisis exprès très différents, comme celui des pèlerins d'Emmaüs, dans l'*Évangile*, et celui du passage de saint Paul à Athènes, dans les *Actes*, montrent au connaisseur la main du même ouvrier.

On n'aurait donc probablement jamais attaqué avec tant d'âpreté la thèse traditionnelle, si d'autres considérations, celles-là relatives au fond, n'intervenaient. Les *Actes*, dit la tradition, sont l'œuvre de Luc, le médecin (1), compagnon de saint Paul. Mais les *Actes*, dit

(1) Je n'ai pas touché plus haut à une question secondaire, résolue en sens contraire par Hobart et Cadbury (Cf. la bibliographie du

le critique moderne, sont pleins de légendes et de miracles incroyables ; comment les attribuer à un homme de la première génération chrétienne, à un témoin oculaire ? Les *Actes*, ajoutent-elles, portent fort peu de traces de l'influence doctrinale de saint Paul, et même font apparaître souvent saint Paul en lui prêtant une attitude ou un langage qui contredisent tout ce que nous révèle de lui la lecture de ses *Épîtres*, où il s'est mis tout entier : comment seraient-ils d'un compagnon de saint Paul ? Cette seconde sorte d'argumentation est assurément plus digne d'attention que la première ; mais elle n'est pas plus solide.

La valeur historique des Actes. — En examinant ce nouveau problème, je m'attacherai peu à la recherche des sources dont Luc peut avoir disposé ; cette recherche s'impose, quand, comme dans le cas des *Évangiles synoptiques*, on est en présence de textes parallèles qui dérivent manifestement d'un même original ; elle ne donne que les résultats les plus fallacieux dans tout autre cas, dès qu'on veut sortir des généralités. En restant dans le domaine des constatations matérielles, tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est nécessaire de distinguer entre la première partie des *Actes*, celle qui retrace la première histoire de la communauté de Jérusalem, et la seconde, celle qui raconte les missions de saint Paul. Dans la première, Luc doit dépendre généralement du témoignage d'autrui, et il apparaît clairement par ce que nous savons de ses relations et de ses voyages, qu'il n'a manqué ni d'occasions ni d'amis pour s'informer (1). Mais a-t-il seulement reçu des informations orales, auxquelles il a donné le premier la forme littéraire, ou bien a-t-il disposé déjà, pour les *Actes*, comme il en disposait cer-

IIIe Évangile) : y a-t-il dans les *Actes* des traces suffisantes du langage technique médical, pour que cette constatation appuie l'attribution du livre à un médecin ? Hobart semble avoir exagéré l'importance de ses observations.

(1) Cf. notamment HARNACK.

tainement pour l'*Évangile*, de documents écrits ? Il est très difficile de se prononcer sur ce point. Cependant, si large que l'on fasse — et je crois qu'on doit la faire très large — la part de la tradition orale, il serait imprudent de nier que Luc ait pu consulter certains récits écrits. Quelques indices le suggèrent.

Dans la seconde partie de son récit, Luc est souvent un témoin oculaire ; quand il n'a pas assisté aux événements, il est clair qu'il n'a pas eu de peine à les apprendre, soit de la bouche de Paul lui-même, soit de celle de personnes de son entourage. Il ne semble pas, au contraire, qu'il ait eu à sa disposition les *Épîtres* de Paul (1) ; en tout cas, il ne s'en est pas servi et n'en mentionne pas l'envoi au cours de son récit. Mais ce silence ne saurait beaucoup surprendre, même s'il les connaissait ; car les historiens antiques n'insèrent pas volontiers des documents dans leur texte, et dans cet apostolat conquérant de Paul, qui, chaque année, ajoutait de nouvelles églises à la chrétienté, la composition de ces Lettres, qui restent pour la postérité le seul témoignage de son activité et nous semblent la résumer tout entière, ne pouvait pas avoir aux yeux de ses compagnons la même importance.

Ce qui a plus de gravité, c'est de savoir s'il n'y a pas entre le témoignage des *Épîtres* et celui des *Actes* un désaccord tel qu'il nous empêche de croire que ces derniers puissent avoir pour auteur un de ces compagnons. Il est certain que les différences sont parfois considérables, et nous avons indiqué les principales en étudiant la vie de Paul. Nous avons essayé aussi de les expliquer et de montrer, particulièrement à propos de l'*Épître aux Ga-*

(1) Sur cette question si discutée, cf. en dernier lieu Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und sein Geschichtswert*, Münster, 1921. Le texte qui pourrait le plus induire à penser que Luc, s'il ne se sert pas des Épîtres, ne les ignorait pas, c'est le verset I, 21, des *Actes* où est employée, pour qualifier l'ardeur persécutrice de Paul, l'expression assez particulière : πορθήσας, qui est celle dont Paul se sert lui-même, *Galates*, I, 13.

lates, qu'on pouvait les attribuer à des raisons psychologiques. En somme, le cadre de la vie de Paul, tel que le donnent les *Actes* et les *Épîtres*, reste sensiblement le même. Les *Épîtres* peuvent s'intercaler assez aisément à certaines étapes du récit des *Actes*.

Il est incontestable que les *Actes* montrent la légende du christianisme primitif parvenue déjà à un état assez avancé ; ils contiennent un assez grand nombre d'épisodes merveilleux qu'il est difficile de prendre au pied de la lettre. L'histoire de la communauté de Jérusalem, notamment, en est remplie. Mais il en est d'analogues, et qui sont plus significatifs encore, dans les morceaux mêmes où l'auteur parle en compagnon de saint Paul. Le *nous* n'est pas employé dans la partie du chapitre XVI où est rapporté le tremblement de terre de Philippes ; mais Luc était avec Paul lors de l'épisode de la pythonisse, qui a précédé l'arrestation de Paul et de Silas (1), et il n'y a pas de doute que l'ensemble du récit ne forme un tout inséparable. Luc était avec Paul quand arriva la chute d'Eutychos, à Troas, chute qui a quelque ressemblance avec celle d'Elpénor. dans l'*Odyssée* (x, 552), et qui est suivie d'une résurrection opérée par l'Apôtre. Il était encore avec Paul quand celui-ci a fait naufrage à Malte, et il a cru que Paul n'avait échappé que par un miracle à la morsure d'une vipère.

C'est que Luc n'était nullement dans l'état d'esprit d'un critique moderne. Il était, au contraire, un croyant, qui sans cesse attendait, espérait, constatait le miracle. Il n'avait aucune peine à l'accepter, soit qu'il pensât le rencontrer dans son expérience personnelle, soit qu'il l'apprît de quelque ami qu'il tenait pour digne de foi. Celui qui, dans son *Évangile*, a raconté avec tant de simplicité persuasive la pêche miraculeuse ou l'aventure des

(1) On a rapproché ce tremblement de terre de celui qui a lieu dans les *Bacchantes* d'EURIPIDE ; mais c'est un de ces rapprochements qui ne servent pas à grand chose.

pèlerins d'Emmaüs, a rapporté avec la même foi sereine et le même goût pour les détails concrets le tremblement de terre de Philippes, avec les émotions du geôlier, ou l'accueil fait à Pierre, après son évasion, chez la mère de Jean-Marc, par la servante Rhodé. Dans les *Actes* comme dans l'*Évangile*, c'est le même don que l'on admire chez le narrateur : le don de la vie ; c'est le même accent qui touche et persuade, l'accent de l'âme.

Ce mélange si bien dosé de naïveté et d'art tient évidemment pour une bonne part aux qualités naturelles de Luc ; mais il provient aussi d'une certaine culture. Luc est un chrétien, un chrétien parfait, dont la foi rayonne d'une clarté paisible et réchauffe d'une chaleur douce. C'est aussi un lettré, qui certainement avait lu des livres profanes, qui n'ignorait pas les méthodes familières à l'historiographie grecque et latine et s'en est inspiré dans une large mesure.

Les Discours. — Cette influence de l'historiographie profane (1) se marque principalement, comme Harnack l'a très bien senti, par l'emploi des discours. A chaque étape essentielle de son récit, Luc a placé un grand discours, qui résume le sens d'une scène et contribue à révéler le caractère d'un des personnages, à peu près selon le procédé d'un Thucydide ou d'un Salluste. L'effusion de l'Esprit à la Pentecôte est expliqué par un discours de Pierre (2) ; le conflit entre les Hellénistes et les Juifs de stricte observance est mis en lumière par le grand discours d'Étienne. A la conférence de Jérusalem, deux discours de Pierre et de Jacques préparent la décision que

(1) Je parle de l'histoire profane, proprement dite. Je laisse de côté Josèphe. Il ne me semble pas que Krenkel (*Josephus und Lukas*, Leipzig, 1894) ait prouvé que Luc l'utilise ; Luc a pu savoir autrement ce qu'il a de commun avec lui, et les différences s'expliquent mal, si l'on admet qu'il se sert de lui. Du reste la question, fort importante à d'autres égards, ne l'est pas au point de vue où je me place ici.

(2) Je ne donne que des exemples ; je ne fais pas une énumération complète.

va prendre l'assemblée. Les discours successifs de Paul ont été tout particulièrement réglés selon la progression la plus méthodique et la plus ingénieuse. Celui de Lystres est un exemple d'une prédication adressée à une population rustique et ignorante ; celui de l'Aréopage en est un d'une apologétique déjà destinée aux lettrés et aux philosophes. A Jérusalem, c'est aux Juifs au contraire que Paul s'adresse, pour émousser, s'il le peut, le conflit entre le judaïsme officiel et la jeune Église. Le discours tenu à Agrippa devant le gouverneur Festus est adroitement conçu pour convenir à un auditoire composite.

On est à peu près d'accord aujourd'hui que ces discours ont été librement composés par Luc ; cependant, on se demande encore parfois s'il ne faut pas distinguer entre eux, et si certains ne proviennent pas d'une tradition, d'un document écrit que Luc aurait partiellement au moins utilisé. Par exemple, dit-on (1), le discours d'Étienne qui va beaucoup plus loin que Luc ne semble aller lui-même, d'ordinaire, dans le détachement de la Loi, ne saurait guère être pris comme une œuvre personnelle de Luc. C'est ne pas très bien comprendre en quel sens il est juste de dire que Luc a librement composé ses harangues. Il n'a pas fait uniquement de ses personnages les truchements de sa propre pensée. Il a tenu compte des traditions qui ont pu lui parvenir ; de ce qu'il savait du caractère de ceux qu'il faisait parler et de leurs idées ; du caractère aussi et des idées de ceux à qui ils s'adressaient, selon qu'il les connaissait ou les imaginait ; et, tout cela bien considéré, il a fait tenir à chacun le langage qui lui a paru le plus approprié aux circonstances, non sans l'incliner d'ailleurs, plutôt par une sorte de tendance naturelle que par un dessein prémédité, vers les formules qu'il préfère lui-même. Luc semble avoir été un de ces doux qui ont des opinions fermes, et qui, plutôt que de susciter des conflits, s'effor-

(1) Goguel, p. 361 (*et alias*).

cent patiemment de gagner les autres à leur propre sentiment ou de se donner l'illusion qu'ils le partagent.

Pour définir avec un peu plus de précision cette manière de Luc, qui, je le répète, n'est que celle des historiens profanes, on ne saurait prendre de meilleur exemple que le discours à l'Aréopage. Ce discours fameux a été l'objet, en ces dernières années, de nombreuses analyses, et quelques-unes ont remarquablement contribué à mettre en lumière les éléments dont il se compose (1) ; mais leurs auteurs, en fin de compte, ne rendent pas toujours pleine justice à celui qui les a associés et leur a donné une âme. Luc n'était pas avec Paul à Athènes ; le discours de Paul à l'Aréopage — s'il en a vraiment tenu un dans les conditions même où le récit des *Actes* le lui prête (2) — n'a certainement pas été sténographié, et Luc a pu, tout au plus, en avoir quelques échos par les compagnons de Paul : indication du thème traité, rappel de quelque mot particulièrement heureux. Dans l'ensemble, la forme est incontestablement de lui, comme le révèle au premier coup d'œil une comparaison avec n'importe laquelle des *Épîtres* de Paul. Paul nous a dit lui-même qu'il s'était fait *tout à tous*, et, par conséquent, il n'y a pas de doute que, quand il s'adressait aux païens, sa prédication n'ait eu un caractère sensiblement différent de celui que présentent les *Épîtres*, en sorte que les idées que Luc lui fait développer, même si nous n'en retrouvons pas l'équivalent dans celles-ci, ne sont pas, de ce seul fait, nécessairement incompatibles avec ses méthodes d'apologétique. Mais Paul n'a pu s'empêcher de garder, aussi bien quand il parlait aux païens que

(1) En particulier Norden, qui a très bien montré les analogies avec l'apologétique païenne ou philosophique, quoiqu'il ne soit nullement prouvé que Luc ait lu le περὶ θυσιῶν d'Apollonios et lui ait emprunté sa formule du *Dieu inconnu*. Cf. Harnack, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte ? T. U.*, 3e série, tome IX, fascicule 1).

(2) J'étudierai tout à l'heure ce récit même.

quand il écrivait à ses fidèles, ce tour original qui ne manque à aucun de ces écrits, ce je ne sais quoi de rude et d'abrupt, ce jaillissement inépuisable d'idées toujours fortes, qui semblent se succéder sans ordre et qu'une pensée puissante gouverne, dès qu'on y regarde de près. Or, le discours à l'Aréopage est remarquable par des qualités tout opposées : ordre, régularité classique, adresse ingénieuse et souple ; il n'y a donc aucun doute qu'il ne soit l'œuvre de Luc.

L'intention de Luc est évidente : il n'a jusqu'alors montré les Apôtres qu'en contact avec des juifs ou des *craignant Dieu* ; une seule fois, il les a mis en présence de vrais païens, à Lystres, mais de provinciaux ignorants et naïfs. Ici il dresse Paul en face de la civilisation antique, dans la ville même où celle-ci a produit ses plus belles œuvres et ses plus nobles idées. Il s'agit à la fois de marquer aussi fortement que possible le contraste entre le christianisme et cette civilisation, et de chercher un moyen d'établir une communication entre eux. C'est avec une grande habileté que l'orateur prend pour exorde son allusion fameuse au *Dieu inconnu*. Peu importe — comme il semble bien que la chose soit démontrée — qu'aucune inscription, à Athènes ou ailleurs, n'ait porté *littéralement* cette formule, mais seulement la formule, plus en harmonie avec le polythéisme : *aux Dieux inconnus* (1). La seule chose qui soit essentielle ici, c'est que Luc a su se servir, au profit de sa thèse, d'un sentiment très fort chez les païens : la crainte de laisser sans culte, par ignorance involontaire, une de ces innombrables forces divines dont le monde est rempli (2). En faisant appel à ce sentiment, Luc, d'ailleurs, se comporte en orateur habile beaucoup plus qu'en penseur profond. L'allusion au *Dieu inconnu* ne peut fournir qu'une entrée en matière, un prétexte à lier conversation, le malen-

(1) Cf. Norden, dans *Agnostos Theos.*
(2) Cf. la légende d'Épiménide à Athènes.

tendu devant apparaître, dès que l'explication sera un peu précisée. La citation du vers d'Aratus, vers proverbe, qui était dans toutes les bouches, que Luc pouvait aisément connaître sans avoir lu le poème dont il forme le début, entre un peu plus dans le vif des choses. Mais il ne faudrait pas non plus pousser bien loin la discussion pour que l'opposition entre le panthéisme stoïcien et le monothéisme judéo-chrétien se manifestât. Luc n'a pas voulu qu'il en fût ainsi ; il a indiqué aux apologistes futurs la voie où ils pouvaient s'engager, sans les y mener bien avant, et sans faire intervenir un terme conciliateur d'une importance égale à celle du *Verbe* johannique. Il a fait éclater le conflit, comme il était le plus naturel, aussitôt que Paul fait appel directement à la foi chrétienne, à Jésus et à la Résurrection.

C'est dans le même esprit qu'il faut lire le discours d'Étienne, ou celui que Paul adresse au peuple, après son arrestation, sur les marches de la tour Antonia. De ce dernier, plus encore que du discours à l'Aréopage, on peut être sûr que Luc l'a reconstitué librement ; car non seulement Luc ne l'a pas entendu lui-même, mais nul sans doute n'a pu le lui rapporter (1).

Il se peut que Luc ait non seulement composé librement les discours, mais encore les rares actes officiels qu'il a insérés parfois dans son texte ; ainsi pourraient s'expliquer certaines difficultés que crée la comparaison du décret apostolique avec les données de l'*Épître aux Galates*. La lettre du tribun Lysias est certainement une composition libre de Luc.

Les récits. — Luc a conduit son récit avec la même liberté qu'il a composé ses discours. On lui fait le plus grand tort quand on se l'imagine compulsant un document A, un document B, et recousant des bouts de phrases pris tantôt à l'un, tantôt à l'autre, si bien que dans un

(1) On peut même se demander s'il a été possible à Paul de le tenir, dans le tumulte de l'émeute.

même verset la critique moderne se flatte de reconnaître encore les deux lambeaux rajoutés (1). On lui fait moins de tort, mais on est dupe d'une illusion quand, au contraire, avec Loisy, on limite son œuvre à peu près exclusivement à ce récit des événements auxquels il avait personnellement assisté ou sur lesquels il avait pu avoir des informations tout à fait authentiques. Pour M. Loisy, le livre de Luc était une œuvre historique dans le meilleur sens du mot : exacte, minutieuse, digne de foi en tous points, et c'est précisément parce que Luc avait été si fidèle à la réalité que cette œuvre dangereuse n'a pu subsister. Mais nous n'avons pas le droit de supposer que Luc se fût borné à écrire un journal de voyage, et encore moins celui de croire que, ne s'y étant pas borné, il eût mis dans tout son récit la précision qu'un journal de voyage comporte ; un journal de voyage peut d'ailleurs très bien contenir à la fois des données chronologiques et topographiques fort exactes, et des narrations plus ou moins entachées de merveilleux.

Pour se rendre compte de la manière dont Luc a reconstitué les scènes auxquelles il n'a pas assisté, il n'y a pas de meilleur exemple encore que celui du séjour de Paul à Athènes. Étudions le récit qui encadre le discours. La mention de l'Aréopage et le rôle de premier plan qui lui est donné, celle des philosophes, le choix des Stoïciens pour représenter la philosophie, l'adresse avec laquelle l'amour des nouveautés non seulement est signalé comme le trait caractéristique des Athéniens, mais est défini en termes qui, tout en étant inspirés de Démosthène, n'ont pas le tour gauche et lourd d'un emprunt formel, le soin avec lequel il est marqué, par une expression cette fois dérivée de Platon, que cet amour des nouveautés se concilie avec une grande répugnance pour les innovations *religieuses*, tout ce travail habile et fin est un régal pour les

(1) Cette manière de travailler n'est d'ailleurs pas beaucoup plus vraisemblable de la part du prétendu *rédacteur*.

connaisseurs. S'il nous est à peu près impossible aujourd'hui de déterminer ce qu'une telle page peut contenir de conforme à la réalité, Luc a atteint incontestablement et pleinement réalisé cette sorte de vérité supérieure, idéale, cette vérité synthétique et symbolique que les grands historiens de l'antiquité ont toujours poursuivie plutôt que l'exactitude minutieuse.

On est en droit de penser que Luc a appliqué la même méthode assez couramment dans la première partie des *Actes*, en écrivant l'histoire de la communauté de Jérusalem, dont il n'avait pas été témoin oculaire. Il s'est certainement informé aussi consciencieusement qu'il l'a pu ; je ne nie point qu'outre la tradition orale, il ait pu avoir en main certains documents écrits. En possession de ces données, il a ensuite laissé courir sa plume, se faisant sans doute beaucoup moins de scrupule qu'on ne se l'imagine de reconstituer, ainsi qu'il le jugeait le plus vraisemblable, le détail de scènes dont la tradition orale ou écrite ne lui avait fourni que les grandes lignes, par exemple quand il raconte la petite émeute qui a suivi la guérison de l'impotent par Pierre, au chapitre III, et la délibération dans le sanhédrin au chapitre IV, peut-être aussi l'épisode du bon centurion Corneille, au chapitre X. Les parties mêmes où Luc rapporte ses voyages à la suite de saint Paul peuvent n'être pas d'une exactitude parfaite, en toutes les menues circonstances, parce qu'elles ont été sans doute, pour la plupart, rédigées assez longtemps après l'événement (1). Luc, en cours de route, avait d'autres soucis que de rédiger, étape par étape, son histoire. Tout ce qu'il a pu faire, c'est prendre des

(1) L'un des morceaux les plus embarrassants est l'épisode de Philippes, où, après l'histoire si vivante de la pythonisse, se trouve la délivrance extraordinaire de saint Paul. Il se peut que tout se réduise au fait réel du tremblement de terre ; le trouble consécutif permet de croire que, sur le moment même, les premiers éléments de la légende se sont formés ; ils auront ensuite « cristallisé » dans l'esprit de Luc, jusqu'au jour où il a écrit les *Actes*.

notes sommaires, auxquelles il fallait ensuite rendre la vie ; il y a de bons moyens pour rendre la vie à des notes ; mais ce n'est pas la *méthode historique* qui les enseigne, et le livre de Luc respire presque partout la vie.

Cela ne signifie pas qu'il faille pousser le scepticisme trop loin, surtout pour les morceaux en *nous*. C'est de l'hypercritique, par exemple, que de faire toutes sortes de découpures dans le récit du voyage maritime qui mène Paul et ses compagnons de Césarée à Rome. On a peine à comprendre qu'un homme de la valeur de Wellhausen ait prétendu voir dans la description du naufrage à Malte une sorte de lieu commun, adapté à un événement particulier. On n'est pas moins surpris de certains scrupules qu'éprouve M. Loisy. Pourquoi contester que Paul ait pu donner un avis au centurion ou au pilote, soit en Crète, soit aux abords de Malte ? N'est-il pas naturel qu'une personnalité aussi forte que celle de Paul sache s'imposer partout ? Le récit de Luc ne laisse pas de doute que cet ascendant ne se soit exercé sur les gouverneurs romains eux-mêmes (1) ; que dire de leurs gendarmes ?

Le témoignage de Luc et celui de saint Paul ; les tendances de Luc. — Une histoire du christianisme primitif, composée en partie d'après des souvenirs, en partie d'après des traditions orales et peut-être d'après quelques brefs documents écrits, une histoire libre et vivante, conçue comme les anciens concevaient l'histoire, et dont l'auteur eût été bien étonné s'il avait pu entendre un critique moderne le traiter de falsificateur pour avoir reconstitué selon les lois de la vraisemblance le détail d'une scène, une histoire d'ailleurs composée par un chrétien aussi convaincu qu'on peut l'être de la vérité de sa foi, et qui ne savait voir « dans les événements accomplis parmi nous » qu'une réalisation continue de la volonté

(1) J'avoue ne pas voir pourquoi Félix et Festus n'auraient pas traité Paul comme ils le traitent d'après les *Actes*, ni pourquoi Agrippa n'aurait pas eu la fantaisie de le connaître.

divine, réalisation obtenue aussi bien par des miracles — la chose du monde la plus simple pour un tel croyant — que par l'action des lois naturelles, voilà comment on peut définir les *Actes*. Il reste à examiner si ce croyant, à qui le surnaturel agréait tout autant qu'à la plupart de ses contemporains (1), n'avait pas, en outre, une certaine conception de sa foi, et si les nuances de cette foi, telles que son livre nous les laisse apercevoir, ne sont pas en contradiction avec l'idée que nous pouvons nous faire d'un chrétien de la première génération et d'un compagnon de saint Paul.

Beaucoup estiment que si l'auteur des *Actes* avait vraiment fait partie de l'entourage de saint Paul, non seulement il confirmerait plus exactement les données biographiques des *Épîtres*, mais il se montrerait plus fidèle à la véritable doctrine de saint Paul.

Nous avons vu déjà qu'en gros les *Actes* donnent le même cadre à la vie de Paul que les *Épîtres*, et nous pouvons ajouter que, s'ils étaient dus, sous leur forme actuelle, à un *rédacteur* aussi tardif et aussi tendancieux qu'on le suppose, il serait bien extraordinaire précisément que ce rédacteur n'eût pas pris soin de mettre son récit plus directement en contact avec les *Épîtres*. Nous préciserons maintenant certaines de nos explications sur le premier point, en même temps que nous traiterons le second.

Paul apparaît pour la première fois, dans les *Actes*, à l'occasion du martyre d'Étienne. Une certaine critique veut, à tout prix, que cette première apparition soit une invention pure, et prétend reconnaître la main d'un faussaire dans les reprises qu'elle croit remarquer, en ces quelques lignes, si simples cependant, du chapitre VII :

(1) Le rhéteur païen Aristide, au IIe siècle, a écrit le plus sincèrement et le plus sérieusement du monde le récit des miracles dont il a été le bénéficiaire, et qui sont aussi surprenants que ceux que saint Luc a rapportés.

« Et l'ayant jeté hors de la ville, ils le lapidaient. Et les témoins avaient déposé (1) leurs habits auprès d'un jeune homme appelé Saül. Et ils lapidaient Étienne (2), qui priait et disait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit. » Et s'étant mis à genoux (3), il criait d'une voix forte : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché. » Et ayant dit ainsi, il se coucha. Saül, cependant, applaudissait avec les autres à son exécution (4). »

On peut contester, si l'on en a des raisons d'autre part, l'historicité de tout ce récit (5) ; on a besoin de beaucoup de bonne volonté, pour trouver dans cette prose si aisée et si coulante des sutures et des rajustements.

Les *Actes* mentionnent ensuite au chapitre IX la conversion de saint Paul, qui sera rappelée, par la bouche de Paul lui-même, dans les chapitres XXII et XXVI, avec des variantes sans grande importance. Quoi qu'on pense de la valeur du récit, ces variantes viennent simplement à l'appui de notre opinion sur les libertés que Luc se permet en écrivant l'histoire, et doivent surprendre d'autant moins qu'elles se présentent à nous dans des discours, c'est-à-dire dans la partie où elles sont assurément le plus naturelles. Quant à la part que Paul aurait prise à la persécution de l'Église avant d'être envoyé à Damas, on l'a niée bien arbitrairement, en prétendant, sans aucun motif, la transporter à Tarse, sous prétexte que Paul dit lui-même avoir été inconnu des églises de

(1) L'aoriste a ici valeur de plus que parfait.

(2) Reprise des plus naturelles après la mention des témoins, aussi bien si elle signifie que les témoins se joignent aux lapidateurs, que si le sujet du second ἐλιθοβόλουν reste le même que celui du premier.

(3) On peut trouver le fait vraisemblable ou non ; mais, en admettant qu'il ne le soit pas pour nous, Luc a pu le trouver tel aussi bien qu'un rédacteur.

(4) VII, 58 ; VIII, 1.

(5) Tout ce qu'il pourrait suggérer peut-être à un esprit défiant, c'est que le narrateur (ou sa source) a pu atténuer le rôle de saint Paul, tel que la tradition l'avait d'abord transmis, en le rendant purement passif.

Judée, avant son retour d'Arabie, ce qui n'a pas besoin d'être pris si strictement pour rester vrai. Il ne paraît pas impossible non plus que Paul ait pu avoir une commission du grand-prêtre auprès des synagogues de Damas, même si Luc en a trop accentué la portée. Les désaccords sur ce qui suit la mission de Damas ont beaucoup plus de gravité.

Dans l'*Épître aux Galates* (ɪɪ, 13 suiv.), Paul, après avoir rappelé son rôle de persécuteur (1) et sa conversion, dit qu'il ne s'en retourna pas, aussitôt après, à Jérusalem, « voir ceux qui avaient été apôtres avant lui », mais qu'il partit pour l'Arabie, d'où il revint à Damas. Ensuite, « après trois ans », il *remonta* à Jérusalem pour interroger *Céphas*, et resta auprès de lui quinze jours ; il ne vit aucun autre apôtre, sauf Jacques, frère du Seigneur ; allégation qu'il confirme par cette protestation : « Ce que je vous écris, voici devant Dieu que je ne mens pas. » Puis il alla en Syrie et Cilicie ; il était alors inconnu de visage aux Églises de Judée. Il ne retourna à Jérusalem que quatorze ans après, avec Barnabé et Tite, sur un ordre reçu en une vision.

Les *Actes* (ɪx, 20 suiv.), après avoir raconté l'histoire de Saül à Damas et son évasion à peu près comme Paul lui-même, taisent le séjour en Arabie, ce qui est assurément surprenant, mais s'explique peut-être en dernière analyse parce que l'Arabie est en dehors de l'horizon géographique de Luc et ne l'intéresse pas. Paul, donc, retourne à Jérusalem ; il essaie d'entrer en relation avec les disciples ; il est repoussé par eux, jusqu'à ce que Barnabé le conduise aux Apôtres ; ensuite il reste avec eux, s'associant à leur prédication et entrant en controverse avec les Hellénistes, qui complotent contre lui. Les disciples le font alors partir pour Césarée et, de là, pour

(1) Il emploie le mot ἐπόρθουν qui se retrouve dans les *Actes*. Nous reprenons ici, à un point de vue un peu différent, une question que nous avons déjà examinée à propos de saint Paul.

Tarse. La répugnance des disciples à accueillir Paul, l'intervention bienveillante de Barnabé sont des traits que Paul a pu taire, pour abréger ; la mention des *apôtres*, tandis que Paul ne parle que de Céphas et Jacques, est une inexactitude, ou une impropriété de terme qui n'a pas grande signification, Luc n'étant nullement tenu ici de plaider pour Paul, comme Paul plaide pour lui-même devant les Galates. Le caractère ardent de Paul permet d'admettre, quoiqu'il n'ait pas cru avoir besoin de le dire aux Galates, qu'il avait discuté, sinon avec les judaïsants, qui ne s'y seraient sans doute pas prêtés, du moins avec les Hellénistes. Si d'ailleurs certaines des particularités des *Actes* étaient, comme il est possible, tendancieuses et avaient pour but de resserrer le lien entre Paul et les Douze (1), on pourrait tout aussi bien et même de préférence les attribuer à Luc, au lieu d'en charger un remanieur.

Paul dit n'être pas retourné à Jérusalem pendant un intervalle de quatorze ans, qui sépara son premier voyage de celui qu'il fit pour régler la question des obligations des Gentils par rapport à la Loi. Selon les *Actes*, vers le temps de l'exécution de Jacques, frère de Jésus, Paul accompagne Barnabé pour apporter aux frères de Judée le secours que la communauté d'Antioche leur envoya après qu'Agabus eut prédit la grande famine qui eut lieu sous Claude. Il y a là, comme au sujet de l'Arabie, une seconde contradiction, et plus grave. On peut opiner à la rigueur que Paul n'aurait pas été bien coupable en passant sous silence un voyage, sans doute rapide, qui n'aurait eu aucune signification pour sa formation doctrinale et l'explication de son attitude à l'égard des Douze. Étant donné cependant les termes qu'il emploie,

(1) Et de mettre Paul dans un rang voisin de Pierre, qui garde toutefois la primauté. On a noté souvent une tendance de Luc à établir un parallélisme entre les deux Apôtres ; l'observation a quelque fondement, mais on en a beaucoup exagéré la signification.

il est difficile de lui prêter une telle omission, fût-elle excusable. Il est donc plus probable que Luc a commis une erreur ; car, pour croire que lui ou un remanieur ait volontairement dédoublé le voyage qui amena plus tard Paul à Jérusalem pour l'affaire des observances, on ne voit vraiment pas aisément quel intérêt l'un ou l'autre y pourrait avoir.

Un autre point délicat (1), mais peut-être plus aisément explicable, ce sont les différences qui séparent les *Actes* pour la conférence de Jérusalem du récit que nous lisons dans l'*Épître aux Galates*. Quoique le texte des *Actes* ait été soumis ici, comme ailleurs, à une torture que rien ne légitime (2), il ressort assurément une impression différente de chacun de ces deux exposés. Oui, mais si l'on peut expliquer quelque part la différence de deux témoignages par les préoccupations et les tendances personnelles de chacun des deux témoins, c'est assurément dans le cas présent. Tous deux — quoique à des degrés divers — étaient dans un état d'esprit qui leur permettait difficilement de juger des faits uniquement d'un point de vue objectif. Pour Paul, c'est l'évidence même. Dans l'*Épître aux Galates*, il se défend contre des adversaires qui, venus après lui dans un pays évangélisé par lui, ont travaillé à saper son œuvre ; il défend ce qui lui est le plus cher au monde, la foi de ces chers Galates qu'il a appelés au Christ et dont il reste garant devant Dieu et devant le Christ, pour le jugement dernier. Comment pourrait-il apprécier sans passion des événe-

(1) Je laisse de côté les objections faites par Schwartz et par Loisy à la mission de Chypre, Pisidie, Lycaonie ; elles sont faciles à réfuter. Cf. Goguel, p. 239, note 1.

(2) Par exemple la *reprise* ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν au verset 28 de xv, après le ἔδοξεν du verset 25 (dans le décret apostolique), n'a, en réalité, rien de suspect, pour qui lit sans parti pris et attentivement le texte du décret. Il n'est pas exact non plus qu'il y ait trace dans ce qui précède d'une double tradition, l'une selon laquelle la controverse serait née à Antioche, l'autre selon laquelle elle se serait produite à Jérusalem (contre Goguel, p. 241-2).

ments auxquels il a pris une si grande part, un conflit où il a assumé une si grave responsabilité et qui a si douloureusement bouleversé son âme ? Certes, nul ne peut le soupçonner d'avoir altéré sciemment la vérité, si légèrement que ce soit. Mais il a dit la vérité telle qu'il la voyait, dominé par le souci de sa grande œuvre, non sans exagérer peut-être l'intransigeance de sa défense, non sans atténuer, par contre, la vigueur de l'attaque qu'il avait subie. Luc, assurément, n'a pas le même intérêt personnel dans l'affaire ni la même responsabilité. Mais il n'est pas davantage, il ne peut pas être le narrateur froid et impartial dont rien ne trouble le regard. D'un bout à l'autre de son livre, Luc se montre désireux de donner au développement du christianisme le plus de régularité, de discipline possible. Non pas qu'il taise ou diminue à l'excès les initiatives individuelles, celle d'Étienne (1), celle des fidèles, qui, après l'exécution de celui-ci, ont essaimé un peu partout. C'est par lui que nous savons comment, en dehors de Paul, une opposition radicale contre la Loi s'est déjà manifestée à Jérusalem, dans le groupe des Hellénistes. C'est par lui que nous connaissons l'évangélisation d'Antioche, qui fut le fait le plus essentiel de cette première période d'expansion. Mais il semble malaisé de nier qu'il ait intentionnellement insisté sur ce premier voyage de Paul à Jérusalem, où Paul entre en relation avec les apôtres ; tandis que Paul lui-même, pour garder le plus qu'il peut son indépendance, en réduit l'importance autant qu'il est possible. Et il n'est guère douteux que ce ne soit Luc qui nous apporte en cela un témoignage fidèle ; car il

(1) On a suspecté le récit relatif à l'institution du diaconat ; on a prétendu qu'il avait été hardiment falsifié, parce qu'Étienne nous apparaît ensuite jouant un rôle, non de diacre, mais d'apôtre. Mais une fois que les Hellénistes eurent des chefs, la fonction de ces chefs eût-elle été bornée initialement, comme le croit Luc, au service des tables, rien n'est plus aisé que d'imaginer comment un homme de la valeur d'Étienne a pu l'étendre et même la transformer.

est impossible que Paul, pour tant que sa foi fût dominée par la signification qu'il attribuait à la mort rédemptrice du Christ, n'ait pas été désireux de se faire renseigner sur la vie de Jésus et de son enseignement par ceux qui avaient été ses compagnons de tous les jours ; et il est impossible que les apôtres n'aient pas considéré comme leur devoir de catéchiser cette nouvelle recrue, inquiétante à certains égards, mais qui donnait encore plus d'espérance, et qu'ils n'aient pas mis la condescendance nécessaire à s'en assurer le concours. Cependant le ton de l'*Épître aux Galates* nous révèle seul combien Paul resta farouche, et, si nous n'avions que le témoignage des *Actes*, nous imaginerions difficilement que Paul eût jamais pu prendre, vis-à-vis des Douze, vis-à-vis de Pierre, le ton qu'il prend dans cette *Épître*. Il est sage d'apprécier de même les divergences qui séparent les deux exposés de la conférence de Jérusalem. Pour tant, en effet, que ces divergences soient sérieuses, il n'y en a pas moins accord essentiel sur le fond des choses, puisque, de part et d'autre, nous trouvons en présence Paul et Barnabé, représentants de l'esprit large de la communauté d'Antioche, et les chrétiens de Jérusalem, avec Pierre et Jacques à leur tête, encore hésitants, malgré l'exemple d'Étienne, à laisser porter la moindre atteinte à la Loi ; puisque, de part et d'autre, nous voyons le conflit aboutir à une entente, acquise à la même condition essentielle ; et que, de part et d'autre aussi, c'est aux nouveaux chrétiens, aux Gentils de Syrie et de Cilicie que sont faites les concessions des Jérusalémites.

Laissant de côté de prétendues disparates qui reposent sur des malentendus ou dont la gravité a été singulièrement exagérée, nous pouvons dire que le récit des *Actes* peut apparaître comme tendancieux par les traits suivants : rien ne subsiste, pour ainsi dire, de la discussion qui, nécessairement, a eu lieu entre Paul et Barnabé d'une part, et Pierre et Jacques de l'autre ; Pierre et Jacques semblent trop prompts à adopter le point de vue de

Paul, et surtout il est peu vraisemblable qu'ils l'aient en quelque sorte d'avance fait leur et si sympathiquement exposé. Enfin — bien que la question soit très délicate — on peut se demander si le décret apostolique (1) date bien, dans la forme précise où les *Actes* le donnent, de l'époque où ils le placent, puisqu'il y a de la difficulté à comprendre le conflit entre Pierre et Paul à Antioche (2), si ce décret avait été porté, et puisque, lors du dernier voyage de Paul à Jérusalem (ch. xxi, 25), le décret est communiqué à Paul, sans qu'il soit rappelé expressément qu'il provient d'une entente antérieure entre les deux parties.

Dans le récit de la première et de la seconde mission de saint Paul, la critique a voulu expliquer la tactique que Luc prête régulièrement à Paul, comme une sorte de système qui dénaturerait les faits. Paul, on le sait, se présente toujours d'abord à la synagogue, essaie d'y faire des recrues, en fait parfois quelques-unes, et même parmi elles, à Corinthe, le chef de la communauté, mais finalement échoue, et, secouant sur les Juifs la poussière de son manteau, va s'adresser aux Gentils, parce que les Juifs l'ont repoussé. En d'autres termes, Luc voudrait signifier que Paul comme les Douze, comme Jésus avant eux, a apporté d'abord le salut au peuple élu, et que c'est seulement parce que celui-ci a été une fois de plus rebelle à l'appel de Dieu, que Dieu lui a substitué les païens. Il n'y a guère de doute qu'en effet Luc ne se préoccupe de justifier, ou, si l'on veut, de faire comprendre

(1) En ce qui concerne la forme et la signification de ce décret, il est surprenant qu'un historien tel que Harnack ait, au moins un jour, préféré le texte de D et admis pour les interdits une signification morale. Toute la controverse n'a aucun sens si les interdits ne sont pas *rituels* ; πορνεία même ne peut se réduire à la défense de la débauche.

(2) Conflit que Luc, sans doute dans le même esprit de conciliation, a passé sous silence, et que Paul a raconté, au contraire, sans ménagements. Il n'y a aucune raison de croire, avec Loisy, que le journal de Luc mentionnait l'incident, et que le *rédacteur* l'a supprimé;

la grande révolution religieuse qui, en maintenant le monothéisme juif avec la révélation faite à Moïse ou aux prophètes, n'en a pas moins abouti à exproprier les Juifs de tout cela, et à en faire cadeau aux Hellènes. Mais, ici comme partout, si Luc peut-être généralise et simplifie quelque peu, on ne saurait dire qu'il falsifie ni même seulement qu'il altère (1) ; car, dans la réalité, comment ont pu se passer les choses ? N'est-il pas naturel que Paul ait d'abord, partout où il passait, cherché à prendre contact avec les Juifs ? N'était-ce pas pour lui le seul moyen d'atteindre les païens eux-mêmes ? N'est-il pas clair qu'il n'avait aucune chance de succès auprès d'eux sans passer par l'intermédiaire des *craignant Dieu*, et où pouvait-il rencontrer ceux-ci, sauf à la synagogue ou dans ses alentours ?

Peut-être la tendance conciliatrice de Luc contribue-t-elle à expliquer aussi la brièveté avec laquelle il a mentionné l'évangélisation de la Galatie ; sans doute aide-t-elle à comprendre qu'il nous fournisse peu de lumière, pour éclaircir celles des difficultés de Paul avec les Corinthiens que les *Épîtres* ne nous font apercevoir que dans un demi-jour. Le récit qu'a fait Luc de la mission de Paul à Éphèse n'est certainement pas complet de tous points non plus. Il est beaucoup moins démontré qu'il ait subi de fortes altérations et qu'en particulier l'émeute ait été, en réalité, exclusivement dirigée contre les Juifs. Ce qu'on peut affirmer, en tout cas, c'est que la narration de cette émeute — historique ou non — est bien de la main de l'auteur des *Actes* ; elle est aussi adroite, aussi intéressante, aussi vivante, que celle de l'affaire de Paul à l'Aréopage, que celle de la méprise des habitants de Lystres, que celle de l'arrestation de Paul à Jérusalem, que bien d'autres morceaux excellents du même ordre. Par l'intervention des orfèvres, qui nous découvre un des

(1) Ni que cette présentation systématique des choses provient du *rédacteur*, non de Luc.

mobiles intéressés de l'opposition faite au christianisme naissant, elle a encore cette vérité symbolique que Luc aime à donner à ses récits.

Presque toutes les parties sur lesquelles portent les principales réserves sont celles pour lesquelles Luc n'a eu que des informations indirectes. Lorsqu'il dépose en témoin oculaire, tout le monde est d'accord pour reconnaître la précision habituelle des renseignements qu'il nous apporte. Mais il ne faut pas pousser à l'extrême le contraste entre ces deux éléments ; là même où Luc parle comme le compagnon de saint Paul, il peut y avoir et il y a des inexactitudes, les unes dues à l'altération du souvenir, les autres à cette espèce de liberté indifférente avec laquelle il traite le détail des faits, d'autres encore à une préoccupation dogmatique au moins à demi inconsciente.

Ainsi l'œuvre de Luc n'est pas une histoire dont nous ne puissions pas reconnaître la tendance. Luc y montre à la fois le lien étroit entre le christianisme et le judaïsme, et leur opposition irréductible ; le salut, apporté par le Messie, conformément aux promesses de Dieu le Père et aux prédictions des Prophètes, passe aux Gentils, parce que les Juifs le repoussent, et le christianisme hérite du judaïsme qu'il continue. La propagation de la foi s'est opérée en divers sens, par diverses initiatives, mais dans une sorte d'harmonie toujours bien réglée ; Paul a travaillé d'accord avec les Apôtres, et le premier des Douze, Pierre, en obéissant à l'avertissement divin qui l'a conduit vers Corneille, a précédé Paul lui-même dans la voie de l'évangélisation des païens. Enfin — comme dans la plupart des écrits du Nouveau-Testament, dans tous, peut-on dire, sauf l'*Apocalypse* — l'autorité romaine est ménagée ; les principales épreuves du christianisme sont attribuées aux Juifs ; les gouverneurs impériaux peuvent être indifférents et sceptiques comme Gallion, ils ne sont jamais hostiles ; ils sont plutôt à demi bienveillants comme Félix et comme Festus, ce dernier sceptique

d'ailleurs, à peu près comme Gallion ; il arrive même qu'ils se convertissent, comme Sergius Paulus.

Saint Luc et la doctrine de saint Paul. — Tel est l'esprit du livre des *Actes*. Mais, dit-on, cet esprit n'est pas précisément celui de saint Paul. Va pour les ménagements à l'égard de l'autorité romaine ; mais en ce qui concerne le judaïsme, Paul lui est autrement hostile que Luc. En toutes choses Paul apporte un ton âpre et violent qui est aussi éloigné que possible de la sage et douce modération de Luc. Enfin, Paul a des doctrines particulières, les plus originales qui soient, et à peine en retrouve-t-on quelques faibles traces dans les *Actes*. Comment les *Actes* seraient-ils l'œuvre du cher médecin, ami de saint Paul ?

La différence de caractère entre Luc et Paul est un fait dont la constatation ne prête à aucun doute, et qui doit servir, dans la plus large mesure, à expliquer pourquoi les *Actes* n'ont pas le même accent que les *Épîtres*. L'attitude de Luc vis-à-vis du judaïsme est complexe, comme d'ailleurs celle de Paul. Luc rejette, lui aussi, du judaïsme tout ce qui n'est pas le monothéisme, le décalogue et les prophéties. Mais il veut que le christianisme apparaisse comme l'aboutissement et l'achèvement du judaïsme. Cette conception est celle qui a permis au christianisme d'avoir une vie indépendante, originale, tout en puisant dans le passé la sève qui a nourri cette vie ; elle a fait et fait encore aujourd'hui sa force ; car il n'y a pas, il ne peut pas plus y avoir de commencement nouveau dans l'histoire que dans la nature, et la révolution la plus radicale en apparence ne peut réussir qu'avec la complicité du passé. Rien n'est mieux en harmonie avec saint Paul, si l'on s'en tient à l'esprit et si on ne se laisse pas aveugler par la forme. Quant aux doctrines les plus originales de Paul — rédemption, justification, etc. — il est certain que Luc paraît en tenir assez peu de compte. Mais quel fut le disciple de Paul qui ne sentit pas la nécessité d'adapter ces doctrines à

la tendance moyenne du christianisme normal ? Nous pouvons affirmer — si mal connue que nous soit leur activité — qu'il n'y en a pas eu un, du moins jusqu'à ce faux disciple, Marcion, puisque Paul est resté un des plus grands noms de l'Église, puisqu'il a réussi à s'agréger en quelque sorte, comme il le souhaitait, au groupe des Douze, puisque Pierre seul est resté au-dessus de lui. Les disciples de Paul ont imité la modération dont lui-même, à certaines heures décisives, a su donner l'exemple, et tout sacrifié au besoin de l'unité. Il ne faut pas s'en étonner, encore moins leur en faire reproche.

Conclusion. La date des Actes. — Ainsi, après que nous étions partis de cette constatation que les *Actes* donnent, autant ou plus que n'importe quel écrit, l'impression d'une œuvre littéraire composée avec art, nous avons examiné si cette raison déjà si forte de les attribuer à un auteur unique n'était pas contrebattue par d'autres, tirées de l'examen du fond. Il nous a semblé que les défauts réels de l'histoire de Luc trouvent une explication suffisante dans la conception même que Luc s'est faite de son œuvre, et qui n'est pas très différente de celle que se faisaient de la leur les historiens profanes, si elle ne répond, au contraire, qu'assez imparfaitement à notre idéal moderne de méthode stricte et d'exactitude minutieuse ; ils la trouvent aussi dans certaines tendances auxquelles Luc obéit doucement, sous l'influence de son tempérament et de son esprit conciliants. Ces tendances sont beaucoup plus aisément intelligibles chez un homme de la première (ou si l'on veut, par rapport aux Apôtres, de la seconde) génération chrétienne que chez un écrivain postérieur. D'autres caractères, sur lesquels nous n'avons pas eu jusqu'à présent l'occasion d'insister, favorisent tout autant la même hypothèse. Par exemple, la *christologie* des *Actes* présente incontestablement un caractère assez primitif. Nulle part ailleurs, dans le Nouveau Testament, il n'est parlé de Jésus avec aussi peu

de précautions, en termes qui permettent de le prendre pour un prophète, exalté par Dieu après sa mort et élevé à la dignité de Messie, plutôt que pour l'être céleste, de nature divine, que connaissent déjà les dernières *Épîtres* de saint Paul. Cette christologie apparaît surtout dans la première partie, en particulier dans la bouche de Pierre (ii, 22 ; iii, 13-26 ; iv, 27-30 ; x, 38). Il se peut, par conséquent, qu'elle provienne des sources que Luc a utilisées pour cette première partie, s'il a utilisé des sources écrites. Mais il reste, en ce cas, qu'il ne l'a pas effacée, ni même légèrement corrigée. Cela peut se comprendre de la part de Luc ou de tout autre chrétien de sa génération. Cela serait de moins en moins vraisemblable à mesure que, faisant intervenir, après Luc, un remanieur, on le place à une époque de plus en plus basse.

L'opinion traditionnelle, selon laquelle Luc est l'auteur des *Actes*, donne donc, en somme, satisfaction à la critique. Nous avons vu suffisamment qu'il n'en résulte pas du tout que le témoignage de Luc, sur le développement de l'Église primitive, soit complet et partout exact. Il ne faut pas se croire obligé de contester l'authenticité des *Actes*, parce que nous ne pouvons écrire une histoire claire et raisonnable de l'Église ancienne sans en corriger ou en compléter les données. Il ne faut pas croire que, parce qu'on admet un compagnon de Paul pour auteur des *Actes*, on est obligé d'écrire cette histoire sur sa seule parole et en prenant toujours à la lettre cette parole.

Il nous reste à examiner vers quelle date Luc a pu composer les *Actes*. Cet examen nous oblige d'abord à envisager un fait que nous avons jusqu'à présent négligé, et qui a toujours, plus peut-être que tout autre, intrigué les lecteurs de ce livre : c'est sa conclusion abrupte et déconcertante. Voici cette conclusion : « Il (Paul) resta deux ans entiers dans un logement loué par lui, et il y recevait tous ceux qui venaient le voir, prêchant le royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus avec toute franchise, sans empêchement. »

La formule (en particulier l'emploi de l'aoriste διέμεινεν), la donnée précise que les deux ans ont été accomplis (διετίαν ὅλην), ne permettent guère de croire, comme on l'a parfois soutenu, que ces lignes ont été écrites au moment même où la seconde année s'achevait, et que, si l'auteur n'a rien ajouté, c'est qu'il n'avait rien à ajouter jusqu'à nouvel ordre. On a l'impression d'un arrêt voulu. La phrase est abrupte, mais nette et bien faite ; elle se termine, avec une intention visible, sur cet adverbe décisif : ἀκωλύτως, *sans empêchement*. Littérairement, sinon historiquement, c'est bien une fin.

Dès lors, pourquoi Luc n'a-t-il pas voulu pousser plus loin son récit ? Avait-il l'intention d'écrire un troisième livre, qui complèterait la vie de saint Paul et l'histoire de l'Église primitive ? Il serait aussi téméraire de le nier que de l'affirmer. Si le prologue de l'*Évangile* permet une nouvelle continuation, si celui des *Actes* ne l'interdit pas, ni l'un ni l'autre ne la nécessitent. Est-ce que Luc écrivait à Rome ? *Théophile*, qui est probablement un pseudonyme, désigne-t-il un haut dignitaire païen, peut-être un membre de la famille impériale (Flavius Clemens ?), qui connaissait le sort ultérieur de Paul, sans qu'il fût besoin de le lui apprendre ? Est-ce que, comme il a voulu que Paul fût toujours une victime des Juifs, et que l'autorité romaine, au contraire, se montrât clémente envers lui dans la mesure du possible, Luc a reculé devant le démenti que lui avaient donné les événements ? A-t-il préféré, par prudence, ne pas rapporter le premier exemple d'une répression organisée non plus par le sanhédrin, mais par l'autorité impériale ? Espérait-il que cette sévérité resterait unique, et qu'elle apparaîtrait comme un effet du hasard qui avait placé sur le trône un fou scélérat ? Ne peut-on même pas aller jusqu'à dire qu'il ne pouvait pas raconter la mort de Paul et de Pierre sans contredire tout son livre, qui tend à revendiquer pour le christianisme, au titre même où le judaïsme la possédait, la qualité de *religion licite* (*religio licita*) ? Il

suffit d'indiquer ces hypothèses (1) et les nuances diverses d'un état d'esprit possible, qui, à tout prendre, fut celui de Paul.

Nous sommes d'ailleurs incapables d'affirmer sûrement que les *Actes* ont été composés à Rome, bien que, Luc y ayant accompagné Paul, ce soit chose assez vraisemblable. L'ignorance où nous sommes sur le destin ultérieur de Paul, l'incertitude qui règne sur la valeur du témoignage des *Épîtres pastorales*, obligent à rester dans le doute. Quant à la date, tout ce qu'on est autorisé à supposer, c'est qu'il a dû y avoir un intervalle d'une certaine durée entre la composition du premier livre à Théophile et celle du second. Non seulement il faut laisser à Luc le temps d'écrire ce second livre, mais encore il faut qu'un délai assez long soit intervenu, pour que la tradition sur l'Ascension qui corrige la fin de l'*Évangile* soit devenue prédominante. C'est donc au cours de la période flavienne, pendant les dix ou quinze premières années de cette période, qu'il paraît prudent de fixer la composition des *Actes*.

La double recension. — La critique textuelle du livre des *Actes* donne lieu à des observations qui ne permettent pas que nous en réservions entièrement l'examen jusqu'au moment où nous résumerons l'histoire du texte du Nouveau Testament. Déjà l'*Évangile* prête, nous l'avons vu, à des remarques du même genre, mais moins importantes.

Les variantes que présente la tradition sont, dans l'*Évangile* déjà et beaucoup plus encore dans les *Actes*, plus nombreuses et plus intéressantes que pour aucun autre écrit du Nouveau-Testament. On les trouve particulièrement dans le manuscrit, aujourd'hui conservé en Angleterre, qui, au XVI[e] siècle, appartint à Théodore de Bèze. Bèze en aperçut le caractère singulier, et son ma-

(1) Toutes conjectures, notons-le, qui sont en accord avec l'identification entre l'auteur et Luc plutôt qu'avec leur distinction.

nuscrit est aujourd'hui désigné sous le nom de *Codex Bezæ* ou par la lettre D. Les variantes ne consistent pas simplement en des nuances d'expression ; elles comprennent des additions, et la précision que celles-ci ont parfois (en particulier la précision topographique) semble leur conférer un certain crédit. Comment les expliquer ?

Elles ont paru tellement importantes à Blass, qu'il n'a pas cru qu'on pût se satisfaire des explications habituelles en pareil cas. Elles lui ont suggéré l'hypothèse d'une double recension de l'*Évangile* et des *Actes* dues à l'auteur lui-même. Luc aurait, selon Blass, composé l'*Évangile* à Antioche, et en aurait donné une seconde édition à Rome ; inversement, il aurait composé les *Actes* à Rome, pour les reviser et les rééditer à Antioche.

Cette théorie, qui séduit au premier abord, à cause du nombre des variantes, de leur importance relative, des compléments ou éclaircissements qu'elles apportent au texte reçu, prête cependant, quand on l'examine de plus près, à de sérieuses objections. Les leçons les plus dignes d'intérêt semblent tendancieuses ; elles peuvent avoir pour objet de remédier à certains inconvénients du texte primitif, de parer à certains malentendus, d'éliminer certaines difficultés. L'exemple le plus frappant est celui des deux versions du décret apostolique. Le texte de D et des témoins qui lui sont apparentés transforme ce décret, où il ne devait être question que d'observances rituelles, en un code de morale ; il supprime *les viandes étouffées* et ajoute la maxime : *Ne pas faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'on vous fît.* La conférence de Jérusalem n'a plus de sens, si l'on interprète ainsi le décret.

Un exemple aussi décisif pourrait suffire, si l'on était certain que toutes les variantes eussent la même origine. Mais on ne peut l'affirmer sans témérité. Nous renvoyons le lecteur à l'examen très complet et très pénétrant qu'en

a fait M. Loisy. Il verra qu'il faut les étudier une par une, mais qu'en fin de compte la théorie de Blass se révèle, à l'expérience, beaucoup moins solide qu'on ne l'imagine d'abord.

CHAPITRE II

LES ACTES APOCRYPHES

Bibliographie. — FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, tome II, 1703. — TISCHENDORF, *Acta apostolorum apocrypha*, 1851. — LIPSIUS et BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891-1903 ; et BONNET, *Supplementa codicis apocryphi*, *ibid.*, 1883-95. — HENNECKE, *Die Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904 (récemment réédité). — R.-A. LIPSIUS, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunschwig, 1883-90. — ZAHN, *Geschichte des N. T. Kanons*, tome II. — HARNACK, *Geschichte*, etc., I et II. — Von DOBSCHÜTZ, *Der Roman in der altchristlichen Literatur* (*Deutsche Rundschau*, 1902). — REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzæhlungen*, 1906.

Nous avons déjà dit que, dans la littérature apocryphe, il n'y a pas eu de variété plus féconde que les *Actes des Apôtres*. On en voit assez facilement les raisons. Les *Actes* de Luc sont le seul livre canonique qui raconte les premiers épisodes de la prédication chrétienne ; or ils sont fort incomplets ; car ils ne mettent guère en relief que Pierre et Paul, abandonnent très vite le premier, et, quoiqu'ils mènent le second jusqu'à Rome, se taisent sur la conclusion de son procès et sur son martyre. Une abondante matière s'offrait donc à ses successeurs. Il est vrai que ceux-ci n'ont plus disposé d'à peu près aucune tradition complémentaire. Mais l'imagination y a suppléé. Les Actes apocryphes se sont multipliés, tantôt gardant principalement le ton édifiant, tantôt foisonnant en inventions singulières, surtout ceux dont les auteurs prétendirent raconter l'évangélisation de ces

pays d'Orient, sur lesquels, depuis les conquêtes d'Alexandre, les historiens grecs avaient débité tant de fables. Par l'exotisme, par le merveilleux, par le rôle qu'y jouent aussi les femmes, par certains procédés de composition et d'exposition parfois, les *Actes apocryphes* ne sont pas sans avoir une relation avec le roman profane, dont la floraison, dans le monde grec, est contemporaine de l'expansion du christianisme. Si leur valeur religieuse est médiocre et leur valeur historique à peu près nulle, l'intérêt qu'ils présentent pour l'historien de la littérature est ainsi assez vif. La vogue qu'ils ont obtenue s'explique surtout par la satisfaction qu'ils apportaient à la curiosité des lecteurs ; ils ont pris, en quelque mesure, la place de cette littérature d'imagination dont l'esprit du christianisme primitif excluait le développement normal (1). Ils ont cependant servi aussi à la propagande hérétique, surtout au IIIe et au IVe siècles, et de là est venue la défaveur où ils sont tombés ; ceux d'entre eux qui étaient justement suspects ont entraîné dans leur sort des œuvres plus anciennes, assez innocentes, mais que l'autorité ecclésiastique avait peu d'intérêt à défendre, parce qu'elles avaient peu de substance utile et n'évitaient pas toujours une certaine puérilité.

Nous ne parlerons pour le moment que des *Actes* les plus anciens. Ceux-là même ne remontent pas plus haut que le milieu ou la fin du IIe siècle, et, si nous suivions un ordre strictement chronologique, nous ne devrions en parler que dans le volume suivant. Mais ils ont trop de relations avec les *Actes canoniques* pour que nous ne procédions pas ici comme nous l'avons fait à propos des *Évangiles* et des autres genres littéraires représentés dans le *Nouveau Testament.*

(1) Il n'est donc pas étonnant que les romanciers modernes qui ont voulu peindre les premiers temps du christianisme aient souvent pris leur point de départ dans certaines données des *Actes apocryphes* (par exemple Sienkiewicz).

I. — Les Actes de Paul

Bibliographie. — Outre les ouvrages généraux signalés en tête du chapitre, cf. C. Schmidt, *Acta Pauli*, Leipzig, 1904 ; 2e éd. 1905. — L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913. — Ramsay, *The Church in the Roman empire*, 2e éd., Londres, 1893. — Harnack, *Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli* (*T. U.*, XIX, 3).

On possédait depuis longtemps des *Actes de Paul et de Thécla*, en grec et en latin (1), et une *correspondance de Paul avec les Corinthiens*, qui s'est introduite dans la traduction syriaque du Nouveau Testament ; un *martyre de Paul* a été publié par Lipsius, en grec et en latin, et s'est conservé également traduit en beaucoup d'autres langues. La découverte, faite par C. Schmidt en 1904, d'une traduction copte, malheureusement très mutilée, des *Actes de Paul*, a montré que ces divers morceaux, ainsi que Zahn (2) l'avait supposé pour la correspondance avec les Corinthiens, étaient, en réalité, des fragments détachés des *Actes*, sur l'origine desquels nous sommes un peu mieux renseignés que sur celle des autres apocryphes de la même catégorie.

Tertullien, en effet, dans son traité sur *le Baptême* (I, 7), venant à discuter le droit des femmes à enseigner et à baptiser, dit que ceux qui le leur reconnaissent s'appuient sur des écrits faussement attribués à saint Paul et invoquent l'exemple de Thécla ; or ils ignorent, continue-t-il, qu'en Asie, le prêtre qui a composé ledit ouvrage a été déposé pour avoir reconnu en être l'auteur ; il avait allégué pour sa défense « qu'il l'avait composé par amour pour Paul ». D'autre part, la stichomé-

(1) Publiés pour la première fois par Grabe, dans son *Spicilegium*, Oxford, 1698, d'après un ms. du XIIe siècle.

(2) *Geschichte des Kanons des N. T.*, II, 2, 878.

trie de Nicéphore attribue aux *Actes* de Paul 3.600 stiques, et celle du manuscrit de Clermont, 3.560. Après la publication de Carl Schmidt (1), nous en possédons environ le quart. Un livre ainsi mentionné par Tertullien, cité par Origène, et sans doute aussi par Hippolyte (2), peut dater de la fin du IIe siècle (180 environ). Si son caractère apocryphe avait été vite reconnu, il n'avait pas été incriminé, au point de vue de la doctrine, autrement que sur des points en somme secondaires.

La partie la plus originale des *Actes* de Paul est celle qui raconte l'histoire de Thécla, et qui, détachée de l'ensemble, a joui d'une popularité particulière. La scène en est, au début au moins, dans cette région de la Lycaonie, où Paul, au témoignage des *Actes canoniques*, avait trouvé ses premiers et ses plus chers fidèles. Forcé de fuir Antioche, Paul se rend à Iconium, où il est accueilli par Onésiphore, et où sa prédication remplit d'enthousiasme la belle Thécla, fille d'une voisine de celui-ci. Thécla est fiancée à Thamyris, qui soulève ses concitoyens contre ce prédicateur de chasteté (3). Paul est flagellé et chassé. Thécla, condamnée à périr sur le bûcher, est sauvée par un miracle, s'enfuit, et rejoint Paul. A Antioche (4), un des premiers de la ville, Alexandre, s'éprend d'elle ; elle le repousse ; elle est condamnée de nouveau, et cette fois à être livrée aux bêtes dans les jeux que donne Alexandre. C'est l'occasion pour l'auteur de décrire quelques-unes de ces scènes d'amphithéâtre dont le roman ou l'art moderne n'ont pas cessé de tirer parti. Les miracles se renouvellent ; une lionne lèche les

(1) On possède aussi un fragment sur papyrus : *Oxyrhynchus Papyri*, I, 9

(2) ORIGÈNE, *Comm. sur Jean*, 20, 12 ; *De principiis*, I, 2, 3 ; HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, III, 29, 4.

(3) Il y est aidé par deux compagnons infidèles de Paul, Démas et Hermogène, qui jouent dans le roman le rôle de traîtres.

(4) Antioche semble être, au début du récit, Antioche de Pisidie ; mais la seconde condamnation de Thécla est certainement censée avoir lieu dans la grande Antioche syrienne.

pieds de Thécla (1). La martyre, que Paul n'a pas voulu baptiser encore, se jette dans une grande piscine pour ne pas mourir sans le baptême. Finalement elle est sauvée, grâce à la protection de la reine Tryphène, et se rend à Iconium, puis à Séleucie, où elle prêche la foi ; enfin à Myra, où Paul, qu'elle a de nouveau rejoint, guérit l'hydropique Hermocrate. Le texte copte retrouvé par Schmidt s'interrompt à cet endroit.

Non seulement cet épisode semble avoir été le plus intéressant du livre, si l'on considère celui-ci comme un roman pieux, mais il présente quelques caractères qui ont fait penser à certains que sous ces inventions romanesques pouvaient se cacher quelques réalités historiques. La connaissance de la région lycaonienne et pisidienne que l'auteur paraît posséder ne saurait surprendre de la part d'un prêtre d'Asie, et n'apporte, par conséquent, aucun appui solide à cette opinion. Faut-il voir une tradition authentique dans le portrait de saint Paul au début de l'épisode : « Onésiphore vit venir Paul, un homme de petite stature, à la tête chauve, aux jambes torses, aux sourcils épais, au nez un peu proéminent, plein d'affabilité ; il semblait d'abord n'être qu'un homme, puis il prenait le visage d'un ange. » ? Ce n'est pas bien sûr non plus ; car c'est un des procédés familiers au roman grec que de donner un signalement exact de ses héros. Le culte de Thécla et la popularité de sa légende peuvent incliner davantage à penser que Paul a vraiment converti une jeune fille de ce nom ; c'est une possibilité, qui reste cependant très incertaine.

L'épisode de Thécla montre aussi mieux qu'aucune autre partie des *Actes* les tendances de l'auteur. C'est un catholique, qui ne se fait guère remarquer que par son goût pour la virginité. Paul, à son arrivée à Iconium,

(1) La lionne chasse aussi un ours qui menace la martyre. Par contre, on ne trouve pas dans le récit le baptême du lion, dont parle saint Jérôme (*De viris ill.* 7), qui probablement a fait une confusion.

prêche « la résurrection et la continence », qui sont mises ainsi sur le même plan. Le morceau sur Paul exposé aux bêtes à Éphèse, cité par Nicéphore Calliste (*Hist. eccl.*, II, 25), n'est guère qu'une réplique du martyre de Thécla. Nous avons déjà parlé de la prétendue *III*e *Épître aux Corinthiens*. Le *Martyre*, publié par Lipsius, d'après un manuscrit de Patmos et un manuscrit de l'Athos, a un tour franchement légendaire. Paul a retrouvé à Rome Luc, venu de Gaule, et Tite venu de Dalmatie ; il y fait de nombreuses conversions, parmi lesquelles celle d'un écuyer de Néron, Patrocle (1), qui en amène elle-même d'autres à la cour de l'empereur. Paul est arrêté, et la plupart de ses fidèles sont exécutés, malgré les protestations des Romains. Il comparaît devant Néron ; il est décapité, et de la blessure du lait jaillit sur les vêtements des soldats. A la neuvième heure, il apparaît à l'empereur, en présence de plusieurs philosophes et du centurion. Néron fait alors mettre en liberté Patrocle et les courtisans emprisonnés avec lui. Le préfet Longus et le centurion Cestus, venus au rendez-vous que Paul leur a donné à son tombeau, y voient l'Apôtre priant entre deux hommes, et se font baptiser par Tite et Luc (2).

(1) Patrocle l'écoute du haut d'une fenêtre ; il tombe, il meurt, et il est ressuscité par Paul. L'imagination de l'auteur est assez pauvre ; la scène ressemble, au début, à celle de la conversion de Thécla, et s'inspire ensuite du chapitre XX des *Actes canoniques* (épisode d'Eutychos).

(2) Outre la bibliographie indiquée en tête du chapitre, voir, sur la possibilité que le texte copte soit une compilation derrière laquelle on pourrait rechercher une forme plus ancienne du récit, les articles de P. Corssen, dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1903, 1905 ; et Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, p. 337. — Sur la langue des *Actes de Paul*, P. Rostalski, *Die Sprache der griechichen Paulusakten mit Berücksichtigung ihrer lateinischen Uebersetzungen*, Myslowitz, 1913.

II. — Actes de Pierre

Bibliographie. — Outre les *Acta Apostolorum apocrypha* de Lipsius, et l'ouvrage de Hennecke, déjà indiqués, voir : L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922 ; — Flamion, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1908, 1909, 1910, 1911 ; — James, *Apocrypha anecdota*, II, Cambridge, 1897 (dans la Collection des *Texts and Studies*, V, 1) ; — C. Schmidt, *Die alten Petrusakten* (*T. U.*, XXIV, 1).

Les *Actes de Pierre* sont, avec ceux de Paul, les plus importants parmi les *Actes apocryphes*, et nous les étudierons ici, bien qu'il soit plus difficile d'en déterminer la date. Nous ne les possédons pas plus dans leur intégrité que les premiers. Il n'est pas sûr qu'un fragment copte, d'ailleurs fort curieux, qu'a publié Carl Schmidt, doive être considéré comme en ayant fait partie ; ce fragment est relatif à une fille de Pierre, frappée de paralysie, que Pierre guérit momentanément, pour prouver la puissance de Dieu, mais qu'il fait rentrer ensuite dans son état, parce que « quand elle naquit, Pierre a eu une vision, où le Seigneur lui a dit : « Pierre, il est né aujourd'hui pour toi un grand péril ; cette fille risque de porter dommage à bien des âmes, si son corps reste sain. »

Deux autres morceaux proviennent, au contraire, sans conteste des πράξεις Πέτρου ; ce sont les *Actes dits de Verceil* (*Actus Vercellences*), conservés en latin dans un manuscrit du VIIe siècle, et le *Martyre de Pierre*, conservé en grec par les mêmes manuscrits (*Codex Patmius*, et *Codex Athous*) auxquels nous devons le *Martyre de Paul*. Les *Actes de Verceil* racontent d'abord comment Paul part de Rome pour l'Espagne ; comment Simon le Magicien y arrive et y fait de nombreuses dupes, dont le sénateur Marcellus ; comment Pierre vient l'y rejoindre, et interrompt le cours de ses succès. Le *Martyre* raconte le dernier triomphe de l'Apôtre sur son rival ; le jour où

Simon tente d'éblouir les Romains en volant au-dessus de la *Via Sacra*, la prière de Pierre arrête son élan; le Magicien tombe et se brise la jambe en trois endroits. Pierre reprend alors ses prédications; il convertit à la continence les concubines du préfet Agrippa et la femme d'Albinus. Les colères qu'il provoque ainsi sont l'origine de son arrestation et de son martyre.

Le merveilleux le plus puéril abonde dans les *Actes de Verceil* : c'est l'histoire du chien à qui Pierre donne la voix, pour qu'il aille parler à Simon, et qui revient mourir aux pieds de l'Apôtre. C'est celle du démon qui, en sortant du corps d'un jeune homme exorcisé par Pierre, renverse, dans la maison du sénateur Marcellus, une statue de César ; c'est celle de l'enfant de sept mois qui apostrophe Simon ; c'est surtout le conte ridicule du hareng saur, que Pierre fait revivre et nager dans un bassin. Les prédications de Pierre sont souvent aussi bien verbeuses. Plus intéressantes sont ses prières, qui ont parfois un assez bel élan, mais qui parfois aussi frisent le gnosticisme, sans prendre cependant nettement un tour hérétique. Le seul trait vraiment touchant est dans le *Martyre* : c'est la célèbre rencontre du Christ et de Pierre, que les fidèles ont décidé, d'ailleurs avec peine, à fuir le péril, la question de l'Apôtre : *Quo vadis* ? et la réponse du Christ : *Iterum crucifigi*. Il est difficile de dire si l'auteur a le premier rapporté cette belle histoire, ou n'a fait que recueillir une tradition antérieure à lui.

L'origine des *Actes de Pierre* est mystérieuse comme leur date. On s'est demandé si l'hospice des Bithyniens, dont il est question au chapitre VII, ne doit pas nous orienter vers l'Asie ; si l'Albinus et le Marcellus dont il est question ne doivent pas être identifiés — malgré l'anachronisme — avec D. Clodius Septimius Albinus, gouverneur de Bithynie en 175, et Granius Marcellus, qui avait exercé les mêmes fonctions en 155. De toutes façons, les *Actes de Pierre* ne sauraient être plus anciens que ceux de Paul ; il est vraisemblable, au contraire, qu'ils

sont plus récents, et ils ne remontent peut-être pas plus haut que les premières années du IIIe siècle.

Les autres *Actes apocryphes*, au moins sous la forme où nous les avons, sont encore plus récents ; nous en renvoyons l'examen au volume qui sera consacré à la littérature des IIe et IIIe siècles.

LIVRE IV

LA LITTÉRATURE APOCALYPTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DU GENRE

Bibliographie. — La littérature sur l'Apocalypse est tellement considérable qu'on ne peut ici qu'indiquer le moyen de s'en faire une idée et citer quelques-uns des travaux les plus récents, les plus significatifs des principales tendances. On trouvera une bibliographie très complète dans le livre du Père Allo, professeur à l'Université de Fribourg. Mentionnons particulièrement, au point de vue catholique, les commentaires de : Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication* (1689) ; — Calmes, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique* (1907) ; — Allo, *Saint Jean et l'Apocalypse* (1921) ; — au point de vue purement critique : Reuss, *L'Apocalypse* (1878) ; — Renan, *L'Antéchrist* (1871) ; — Holtzmann, revu par Bauer, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament*, iv, ii : *Briefe und Offenbarung des Johannes* (1908) ; — A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (1923) ; — Charles, *The revelation of Saint John* (1920) ; — et, parmi les tenants de la thèse selon laquelle l'Apocalypse serait une compilation ou un remaniement d'écrits antérieurs : Vœlter, *Die Entstehung der Apokalypse* (1882) ; *Das Problem der Apokalypse* (1893) ; *Die Offenbarung Johannis* (1904) ; — Vischer, *Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung* (1886). — Spitta, *Die Offenbarung des Johannes* (1889) ; — A. Sabatier, *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse* (1886). — Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1896 (plusieurs rééditions). — Parmi ceux qui ont travaillé à éclaircir l'origine des symboles et des images apocalyptiques : Gunkel, *Schœpfung und Chaos* (1895) ; *Zum religiœsen Verstændniss des N. T.* (1903) ; —

Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905) ; — Boll, *Aus der Offenbarung Johannis, hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (1914).

Le mot Apocalypse (ἀποκάλυψις) signifie en grec *révélation*, et la *révélation* qu'il désigne, dans le genre littéraire qui a tiré de lui son nom, s'opère par le moyen d'une *vision*. La parole y joue bien un rôle ; les Anges, le Christ, Dieu lui-même font entendre leur voix, et donnent au voyant des instructions ou des explications. Mais la caractéristique du genre est que celui-ci voit se dérouler devant lui, sous une forme symbolique, les événements à venir. La *vision* apparaît, dans l'*Ancien Testament*, chez les prophètes les plus récents, notamment chez Ézéchiel et chez Zacharie, qui lui ont donné déjà certains caractères qu'on retrouvera dans la littérature *apocalyptique* proprement dite ; cette littérature, toutefois, ne s'est développée que dans les derniers temps de la nationalité juive. C'est aux heures les plus dures vécues par Israël, à l'époque des Macchabées, qu'elle commence à apparaître ; elle se développe de la fin du IIe siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au commencement du IIe siècle après cette ère ; les chrétiens l'empruntent aux Juifs et l'imitent, et c'est un chrétien qui produira, parmi toutes les œuvres qui s'y rattachent, la plus complète et la plus significative, celle qui est restée le modèle du genre.

Le genre est essentiellement d'inspiration juive. Dans la tourmente que suscitent les persécutions d'Antiochos Épiphane, les Juifs fidèles n'ont plus d'autre espoir que dans la vengeance divine ; mais ils gardent tenacement cet espoir. Ils appellent de toute leur âme, de toute leur foi, le jugement de Dieu, la revanche que ce jugement leur donnera sur leurs ennemis. *Apocalypse*, c'est donc en fait, non seulement *vision prophétique*, mais surtout *vision eschatologique*, *vision des derniers jours*. Persécutés aussi, de bonne heure, les chrétiens éprouveront le même sentiment ; ils ont, au début, fait tout leur possible pour

vivre en bons termes avec l'autorité romaine ; certains traits des Évangiles, des Épîtres de Paul, des Épîtres catholiques, et tout le livre des Actes en témoignent. Mais ils n'ont pu échapper à la folie de Néron ; la persécution de l'an 64 a troublé cruellement les communautés naissantes, enflammé les imaginations, rendu plus pressante la croyance à l'approche du dernier jour ; l'esprit échauffé des prophètes chrétiens a *vu*, d'avance, jusqu'en ses détails, la réalisation de la catastrophe pressentie, impatiemment attendue, et ce que ces prophètes ont vu en esprit, ils l'ont raconté, ils l'ont mis par écrit.

Ils l'ont mis par écrit, et bien qu'il soit tout à fait conforme aux vraisemblances, conforme à ce que nous savons, notamment par saint Paul, de l'état d'esprit des églises primitives, de penser d'abord qu'ils ont été de véritables *visionnaires*, quand, sortis de la crise pendant laquelle ils avaient *vu*, ils ont voulu noter leurs visions, quand ils ont pris la plume à la main, ils sont devenus des *écrivains* ; ils se sont pliés aux lois d'un *genre*, d'un genre très particulier, très déconcertant, dans l'antiquité déjà, pour les esprits de formation hellénique et latine, plus déconcertant encore pour les modernes, mais qui n'en était pas moins un *genre littéraire*, avec sa tradition et ses procédés. Ils ont suivi cette tradition ; ils ont usé de ces procédés.

Les procédés de la littérature apocalyptique sont, autant qu'il est possible, à l'opposé de ceux qu'ont employés les deux littératures classiques. Ils ont un effet extrêmement puissant sur notre imagination, qu'ils secouent, qu'ils ébranlent avec d'autant plus de force qu'ils la surprennent. Ils l'intéressent, malgré elle, en lui faisant violence. Les voyants se complaisent en des personnifications, des symboles, des simplifications qui nous intriguent, nous retiennent par ce qu'ils ont ou paraissent avoir d'abord de nouveauté ; ils nous rebutent par le désordre qui règne dans l'ensemble de leur composition, par le dédain de la vraisemblance, par les lignes heur-

tées et les couleurs brutales des tableaux qu'ils nous présentent en un kaléidoscope agité. Aussi le genre n'a-t-il pas eu la vie très longue, du moins dans la littérature chrétienne. Seule, l'*Apocalypse* de Jean le représente dans le Nouveau-Testament ; et, là même, elle fait figure de bloc erratique. C'est surtout dans les périodes de crise, pareilles à celle qui l'a vu naître, qu'on revient à elle. En temps normal, malgré ses beautés, son action s'interrompt ; celle des Évangiles ou des Épîtres ne cesse jamais.

Il faut pourtant distinguer entre les différentes œuvres qu'a produites la Littérature apocalyptique. Toutes ne sont point exactement pareilles, ni toutes celles qui ont précédé l'*Apocalypse* de Jean, ni celles qui sont à peu près contemporaines. Pour que nous puissions plus tard apprécier l'originalité de la vision de Jean, il faut indiquer quelques-unes de ces différences.

Le plus ancien monument de la littérature apocalyptique est le *livre de Daniel* (1). Il inaugure en même temps la littérature *pseudépigraphe* ; or les Apocalypses sont, en règle générale, des pseudépigraphes : leurs auteurs réels et récents les ont attribuées à des personnages du plus lointain passé. Tout le monde est d'accord que le *livre de Daniel* est de l'époque d'Antiochos Épiphane (165 environ), et il est censé de Daniel, contemporain de Nabuchodonosor. On peut y distinguer deux parties, dont la première (I-VI) est narrative ; c'est une narration à tendance édifiante : éducation de Daniel et de ses trois compagnons à la cour de Babylone, et leur fidélité à la loi juive (I) ; songe de Nabuchodonosor, que seul Daniel est capable à la fois de deviner et d'interpréter (II) ; érection par le souverain de sa statue, avec ordre de l'adorer ; refus des trois compagnons de Daniel, suivi du miracle de la fournaise (III) ; édit de Nabucho-

(1) Voir sur toute cette littérature le livre déjà indiqué de SCHÜRER et KAUTSCH, *Apokryphen des Alten Testaments*. Voir aussi le *Messianisme* du Père LAGRANGE et l'*Introduction* d'ALLO.

donosor racontant son châtiment (IV) ; festin de Balthasar (V) ; Daniel jeté dans la fosse aux lions par Darius ; édit de Darius reconnaissant sa folie, après le salut miraculeux de Daniel (VI). Sous la figure des trois princes, Nabuchodonosor, Balthasar, Darius, c'est déjà Antiochos Épiphane qui est visé et comme symbolisé. La seconde partie (VII-XII) est celle qui, composée de visions prophétiques, inaugure le genre apocalyptique. L'histoire du monde jusqu'à Antiochos y est condensée, très sommairement pour les temps anciens ; quatre bêtes représentent quatre empires successifs, et ce symbolisme servira désormais de modèle préféré à la plupart des Voyants.

Parmi les livres analogues que Jean a pu connaître, il faut citer encore le livre des *Jubilés* et les *Testaments des douze Patriarches* ; le livre d'*Hénoch* ; les *Psaumes de Salomon* ; l'*Assomption de Moïse*. Le livre des *Jubilés*, conservé en éthiopien, les *Testaments*, dont nous avons un texte grec et qui ont été plus tard adaptés et interpolés par les chrétiens, n'ont que certains points de contact avec le genre apocalyptique ; ils sont de date incertaine, mais probablement antérieurs à notre ère. Le livre d'*Hénoch* est, après celui de *Daniel*, le plus important par l'influence qu'il a exercée ; sans être non plus, uniquement, une Apocalypse, il a beaucoup plus de rapports avec le genre, et a fourni à ses représentants des procédés et des matériaux nombreux, particulièrement dans la partie que l'on appelle les *Paraboles*. Lui aussi a reçu plus tard des additions chrétiennes. L'*Assomption de Moïse*, dont nous possédons un fragment en latin, a la forme d'une prédiction faite par Moïse à Josué, au moment où il sent approcher la mort. Elle semble dater de la première moitié du Ier siècle de notre ère. Les *Psaumes de Salomon*, qui sont antérieurs et datent de l'époque de Pompée, ne sont pas une apocalypse, mais ont parfois le ton apocalyptique. A ces divers écrits on peut joindre la plus grande partie du *IIIe livre* des *Oracles sibyllins*, qui est de la fin du IIe siècle avant notre ère. Il y a des relations

très étroites entre la poésie sibylline et la littérature des *Apocalypses*.

On peut considérer comme à peu près contemporain de l'*Apocalypse de Jean* le *IVe livre d'Esdras*, la plus intéressante de beaucoup des Apocalypses juives postérieures au commencement de notre ère, et qui a subi aussi des retouches chrétiennes. D'autres écrits qu'on pourrait mentionner sont de date plus incertaine ou apportent moins d'éléments utiles à l'intelligence de l'*Apocalypse* de Jean.

CHAPITRE II

ANALYSE DE L'APOCALYPSE DE JEAN

Si l'on veut être en état de comprendre les problèmes que pose l'interprétation de ce livre, il importe, plus que pour tout autre écrit du Nouveau-Testament, d'en donner d'abord une analyse précise.

Au début, ce titre : *Révélation de Jean*, suivi d'une suscription qu'il convient de citer en entier : « Révélation de Jésus-Christ, que Dieu lui (1) a donnée, pour montrer à ses serviteurs les choses qui doivent arriver instamment, et qu'il a signifiée en l'envoyant par son ange à son serviteur Jean, qui a rendu témoignage de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus-Christ, tout ce qu'il a vu (2). Heureux celui qui lit (3) et ceux qui entendent les paroles de la prophétie et qui observent ce qui s'y trouve écrit. Car le temps est proche. »

Le livre qui suit se présente d'abord sous forme épistolaire : sept lettres adressées aux *sept églises de l'Asie* (4), précédées d'une introduction générale. S'adressant à

(1) A Jean.

(2) C'est-à-dire qui a rendu témoignage (en racontant) tout ce qu'il a vu.

(3) A haute voix, à l'Église.

(4) L'Asie proprement dite (la province romaine de ce nom) comptait sans doute d'autres églises ; pourquoi celles-ci de préférence ? Ce sont, en tout cas, évidemment celles sur lesquelles l'auteur se croit le droit d'exercer une autorité personnelle. Elles se rangent d'abord, du Sud au Nord en allant à Pergame, sur la côte ou non loin de la côte, puis, du Nord-ouest au Sud-est, avec Thyatires, Sardes, Philadelphie, Laodicée, le long de la route la plus fréquentée de l'intérieur.

toutes les sept, au nom du Seigneur, au nom des sept Esprits qui sont devant son trône, et au nom de Jésus-Christ, Jean, leur « frère et co-participant dans l'épreuve et la royauté et la patience en Jésus », leur apprend qu'il est allé à Patmos « à cause de la parole et du témoignage de Jésus » (1). Il a eu une inspiration de l'esprit « le jour du Seigneur » (2) ; une voix « parlant derrière lui comme une trompette » lui a prescrit d'écrire (ce qui lui sera dit) et de l'adresser aux sept églises d'Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatires, Sardes, Philadelphie et Laodicée. Quand Jean, ainsi interpellé par la voix, se retourne, il aperçoit, entre sept chandeliers d'or, un personnage semblable « à un fils d'homme, revêtu d'une longue robe, portant à la hauteur des mamelles une ceinture d'or », la tête et les cheveux blancs, les yeux ardents comme du feu, les pieds pareils à un métal (3) dans la fournaise, la voix forte comme le bruit d'une masse d'eaux ; il tient sept astres dans la main droite, et une épée à deux tranchants sort de sa bouche ; tout son être resplendit comme le soleil en sa puissance. Ce personnage, qui a comme l'aspect d'un grand-prêtre juif idéalisé, est le Christ ; « le premier et le dernier, le créateur qui est mort et qui maintenant revit pour les siècles des siècles, qui tient les clefs de la mort et de l'Hadès ». Il ordonne à Jean d'écrire « ce qu'il a vu, ce qui est, et ce qui doit arriver après cela ». Pour ne pas trop dérouter le lecteur au début, après s'être défini lui-même, le Fils de l'homme explique ce que sont les sept astres qu'il a dans la main et ce que sont les sept chandeliers : les sept astres sont les anges (4) des sept églises, et les chandeliers ces églises elles-mêmes.

(1) Allusion malheureusement obscure ; est-ce un exil, comme le veut la tradition ? est-ce une mission ?

(2) Le dimanche ; l'expression est unique dans le Nouveau-Testament.

(3) On ignore quel est le métal que Jean appelle *chalcolibanos.*

(4) Ce qu'il faut entendre à la lettre, et non pas en interprétant : les évêques.

Il dicte ensuite sept lettres. Chacune d'elles loue et critique : les Éphésiens (1) sont loués de ne pas se laisser tromper par les faux apôtres et de haïr les œuvres des Nicolaïtes (2), blâmés du relâchement de leur charité ; les Smyrniotes loués de rejeter le blasphème de ceux qui se disent Juifs (3) sans l'être et ne sont que synagogue de Satan, exhortés à tenir ferme dans une persécution de dix jours qui les menace ; ceux de Pergame, « où est le trône de Satan » et où un fidèle, Antipas, a subi le martyre, blâmés de suivre la doctrine de Balaam ou celle des Nicolaïtes, de manger des viandes de sacrifice et de commettre des fautes contre la pureté ; ceux de Thyatires tolèrent une fausse prophétesse, une Jézabel, qui sera durement châtiée, mais il en est parmi eux qui ignorent « les profondeurs de Satan » ; l'église de Sardes qui est morte, quoiqu'on la dise vivante, est invitée au repentir et à la vigilance ; elle contient cependant quelques élus ; l'église de Philadelphie est la plus félicitée ; le Christ courbera devant elle la synagogue de Satan, ceux qui se disent Juifs sans l'être ; l'église de Laodicée sera vomie, parce qu'elle est tiède. Chaque lettre est adressée à l'ange de l'Église (4) ; le Christ s'y présente dans la formule d'introduction avec un de ses attributs, chaque fois différent ; il adresse à ceux de ses fidèles qui seront *vainqueurs* (5) une promesse chaque fois nouvelle : à ceux d'Éphèse, l'arbre de vie ; à ceux de Smyrne, la libération de la seconde mort ; à ceux de

(1) Je laisse de côté, pour chaque lettre, les généralités et ne relève que les traits particuliers.

(2) *Juifs* paraît ici à peu près synonyme de *chrétiens*. Il est difficile de dire ce que sont les *Nicolaïtes*, les sectateurs de *Balaam* (nom pris en tout cas symboliquement), ceux de la prophétesse Jézabel. Il semble qu'il soit question plutôt encore de fautes de conduite ou de la condamnation de certaines pratiques que d'erreurs doctrinales.

(3) C'est ce qui a fait croire parfois que l'ange était l'évêque.

(4) *Vainqueurs*, c'est-à-dire qui auront gardé éclatante leur foi et mérité la vie éternelle.

(5) Il y aurait beaucoup à dire sur chacun de ces dons.

Pergame, la manne cachée, un caillou blanc, et un nom nouveau inscrit sur le caillou ; à ceux de Thyatires, l'étoile du matin ; à ceux de Sardes, un vêtement blanc et le maintien de leur nom sur le livre de la vie ; à ceux de Philadelphie, de devenir une des colonnes du temple de Dieu qui portera gravé le nom de Dieu et celui de David, celui de la nouvelle Jérusalem, et son propre nom nouveau, à lui, le Christ ; à ceux de Laodicée, de s'asseoir sur son trône avec lui, comme il s'est assis, après sa victoire, sur le trône de son père (II-III)).

La vision prend un nouveau tour ; une porte s'ouvre dans le ciel ; la voix qui avait parlé d'abord se fait entendre de nouveau, et invite le voyant à monter pour qu'on lui montre « ce qui doit arriver après cela » (1). Un trône est au ciel ; *quelqu'un* (2) y est assis, qui est pareil au jaspe et à la sardoine ; un arc-en-ciel d'émeraude nimbe son trône. Autour du trône sont vingt-quatre vieillards, assis, vêtus de blanc. Du trône sortent tonnerres et foudres. Sept lampes sont allumées devant le trône, qui sont les sept esprits de Dieu. Devant le trône est aussi une mer de cristal. « Au milieu et autour du trône quatre animaux couverts d'yeux ; l'un ressemble à un lion, l'autre à un veau, l'autre à un homme, le quatrième à un aigle ; munis chacun de six ailes, ils célèbrent nuit et jour le *Seigneur, le Dieu tout puissant, celui qui était, est et qui va venir*. Leur liturgie est accompagnée de celle des vingt-quatre vieillards, qui, à mesure que retentit l'hommage des quatre animaux, se prosternent devant le trône et adorent l'Éternel (IV).

A la droite du personnage assis sur le trône est un livre, le livre aux sept sceaux (3). Un ange *fort* proclame :

(1) Le verset 19 du chapitre I disait : *ce qui est et ce qui doit arriver après cela*. Ce qui est dit de la vie des sept Églises représente ce qui est.

(2) Dieu ne doit pas être nommé ; le grec n'a même pas l'équivalent de *quelqu'un*, qu'il faut bien introduire dans la traduction française ; il n'y a que le participe.

(3) On a beaucoup discuté sur ce livre, dont il est dit qu'il est

« Qui sera digne de l'ouvrir et de briser les sceaux ? » Nul ne le peut ni au ciel, ni sur ni sous la terre. Le Voyant se désespère, mais un des vieillards le rassure et lui annonce que le *lion de Juda* a vaincu et ouvrira le livre. Un agneau, qui semble avoir été égorgé, un agneau à sept cornes et à sept yeux — qui sont les sept esprits que Dieu envoie sur toute la terre — apparaît, reçoit le livre de la main de Dieu, tandis que les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternent (1) et chantent un cantique nouveau, auquel se joignent d'innombrables myriades d'anges, ainsi que toutes les créatures (v).

Nous allons assister à l'ouverture des sceaux. Selon un procédé que l'auteur reprendra ailleurs, les sept ouvertures se décomposent en deux séries, l'une de quatre et l'autre de trois, et dans la seconde série, la dernière ouverture est artificiellement retardée. L'ouverture de chaque sceau n'amène pas une lecture d'une partie du livre — ce serait trop simple — mais la représentation animée, dans une scène symbolique, d'une partie de son contenu. A celle des quatre premiers correspond l'apparition de quatre cavaliers : le *Vainqueur* (2) sur son cheval blanc ; la *Guerre* sur son cheval rouge ; la *Famine*

écrit sur le *recto et le verso*. La description n'est pas fort claire, et surtout il est difficile de donner des sept sceaux une explication raisonnable ; ce n'est pas le seul cas, certes, où en dehors de leur valeur symbolique, les images du Voyant manquent de netteté.

(1) Ils tiennent en main des coupes d'or où sont les prières des saints, ce qui prouve que, même s'ils dérivent en dernière analyse d'une origine astronomique (ce qui n'est pas impossible, cf. DIODORE, II, 31), ils sont, pour Jean, comme un collège de prêtres célestes.

(2) On y a vu soit l'empire romain, soit même le Christ. Cette dernière interprétation, pour le premier terme d'une série de fléaux, est inadmissible. Il faut d'ailleurs garder au personnage sa généralité. C'est le *Conquérant* ; il ne fait pas double emploi avec la *Guerre*, dont l'initiative est attribuée aux peuples eux-mêmes ; d'ailleurs, sauf pour le troisième cavalier, il n'y a pas une délimitation strictement rigoureuse d'attributs. Il y a certains points de rapports entre les quatre premiers sceaux et Zacharie (I, 8, 10 ; VI, 1-8).

sur son cheval noir (1) ; la *Mort* sur son cheval jaune. C'est une scène d'un genre différent qu'amène la rupture du cinquième sceau : sous l'autel (2) apparaissent les âmes de ceux qui ont été égorgés pour la parole de Dieu. Ils réclament vengeance ; ils reçoivent une robe blanche et l'avis de prendre patience jusqu'au jour où leur nombre sera complété. L'ouverture du sixième sceau produit des phénomènes qui semblent présager les derniers jours : tremblement de terre, obscurcissement du soleil, lune devenue sanglante, chute des étoiles, pareilles à des figues, ciel qui se replie comme un livre, ébranlement de toutes les montagnes ; fuite des rois, des puissants et des humbles, dans les cavernes ; annonce formelle qu'est arrivé le grand jour de la colère de Dieu et de la colère de l'agneau (VI).

Mais ce sera la méthode constante de l'auteur, que d'arrêter provisoirement, au moment où l'on croit qu'elle va se réaliser, la catastrophe suprême, et d'en prolonger, d'en renouveler les prodromes. Nous en avons ici le premier exemple. Nous attendons l'ouverture du septième sceau. Auparavant nous avons une série d'épisodes : apparition des quatre anges qui se tiennent aux quatre points cardinaux pour y régler les vents ; apparition à l'orient d'un autre ange, porteur du sceau du Dieu vivant, et ordre donné par lui aux quatre premiers de contenir lesdits vents, jusqu'au moment où les *serviteurs de Dieu* auront reçu sa marque sur leur front.

(1) Le vin et l'huile sont exceptés ; la meilleure explication de cette exception, à première vue surprenante, a été certainement donnée par Boll p. 85. Les fléaux sont en relation avec des données d'*almanach* ; le signe de la *Balance* (et le 3e cavalier tient une balance) produit de mauvaises récoltes de céréales, sans être pernicieux pour la vigne ou l'olivier. Une des calamités qu'amène le signe du *Lion* se trouve assez singulièrement ajoutée à celles que produit le 4e cavalier (les ravages des bêtes fauves).

(2) L'autel apparaît brusquement, sans avoir été mentionné antérieurement. Ailleurs encore le Voyant procèdera ainsi. Il n'y a rien que de naturel à trouver un autel dans un ciel conçu comme celui de l'*Apocalypse*.

Le Voyant *entend* alors le nombre de ceux qui sont marqués : 144 milliers, pris également, par 12 milliers, dans chacune des tribus d'Israël. Après quoi, il *voit* une foule innombrable de toute *race* et de toute *langue*, devant le trône et devant l'agneau, avec des vêtements blancs et des palmes dans les mains. Après une nouvelle répétition de la liturgie céleste, un des vieillards explique à Jean que ce sont « ceux qui viennent de la grande tribulation et qui ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau » (VII) (1).

Allons-nous avoir l'ouverture du septième sceau ? Oui, mais elle sera loin d'amener encore la catastrophe. Un silence d'une demi-heure au ciel souligne cependant la gravité du moment. Un nouvel épisode du grand drame eschatologique se prépare. Sept anges apparaissent, auxquels, devant le trône de Dieu, sont remises sept trompettes. La série des sept sonneries de trompettes va succéder à celle des sept ouvertures de sceaux (2). Auparavant, en guise d'introduction, un autre ange, armé d'une pelle à charbons, fait brûler les prières des saints sur l'autel d'or, en face du trône ; puis, tandis que leur fumée monte devant Dieu, il remplit sa pelle de charbons ardents, qu'il jette sur la terre, où tonnerres et éclairs se mêlent aux tremblements du sol. Les sept anges se préparent alors à sonner.

Comme la série des sept ouvertures de sceaux, celle des sept sonneries se décomposera en deux. Les quatre

(1) On a naturellement beaucoup discuté sur le rapport de cette foule aux 144.000 ; il ne semble pas que le nom d'*Israël* — pas plus que celui de *Juif*, dans les sept lettres — doive être ici pris au propre ; cet Israël de Dieu est l'église chrétienne, et il est probable que la grande foule qui est mentionnée ensuite est identique aux 144.000. Jean sait bien leur nombre, mais *en fait* ne peut — ni lui ni personne — le vérifier en un clin d'œil. Il semble vraisemblable aussi que les 144.000, quoiqu'ils viennent de la grande tribulation — ne sont pas tous nécessairement des martyrs, et que leurs robes lavées dans le sang de l'agneau représentent non le *martyre*, mais le *baptême*.

(2) Il est à peine utile de faire remarquer l'importance qu'ont certains *nombres* consacrés pour le Voyant, avant tout le nombre *sept*.

premières sont liées étroitement ensemble : première sonnerie, grêle et feu, mêlés de sang ; un incendie du *tiers* de la terre, du *tiers* des arbres, de toute l'herbe ; seconde sonnerie : chute d'une montagne embrasée dans la mer, *tiers* de la mer changé en sang, mort du *tiers* des animaux marins, et perte du *tiers* des vaisseaux ; troisième sonnerie : chute d'un astre pareil à une torche, astre qui a pour nom *Absinthe*, et le *tiers* des eaux fluviales ou des eaux de sources rendu amer ; d'où la mort d'un grand nombre d'hommes ; quatrième sonnerie : obscurcissement du *tiers* du soleil, du *tiers* de la lune, du *tiers* des astres, de sorte que « le *tiers* de la nuit disparaît ainsi que le *tiers* du jour » (1) (VIII).

Plus nettement même que dans le cas des sept sceaux, la division de la série en deux est ici marquée par un épisode intermédiaire : vol d'un aigle au zénith ; l'aigle clâme : *trois fois malheur* aux habitants de la terre, quand vont résonner les trois dernières sonneries.

La cinquième a pour effet la chute d'un astre ; à cet astre personnifié, comme à une sorte d'ange, est remise la clef du puits de l'abîme ; il ouvre ce puits, d'où s'exhale une fumée qui obscurcit l'air et le soleil, et de cette fumée s'échappe un vol de sauterelles, redoutables comme des scorpions, qui blessent cruellement les hommes, sans les tuer. Ce sont des animaux fantastiques, pareils à des chevaux de guerre, avec visages d'hommes, couronnes d'or sur la tête, cheveux de femme, dents de lion, poitrines comme des cuirasses de fer, bruit d'ailes pareil à celui d'une armée de chars, dards de scorpions en guise de queue. Ils ont un chef, qu'on appelle en hébreu Abaddon, en grec Apollyon (2). Tel est le premier *malheur*.

(1) Certains de ces fléaux ont de la ressemblance avec les plaies d'Égypte ; le dernier trait (suppression du *tiers* du jour et du *tiers de la nuit*) est difficilement intelligible.

(2) La description est en partie inspirée d'un morceau du prophète Joël (I). La durée de la plaie — 5 mois, ce qui n'est pas un nombre apocalyptique — s'explique par une nouvelle relation avec l'astro-

Sixième sonnerie : l'une des quatre cornes de l'autel prend la parole et invite le sixième des Anges-Trompettes à délier les quatre anges enchaînés sur les bords de l'Euphrate. Ils sont déliés, et une armée de cavaliers, non moins fantastiques que les sauterelles précédentes et qui ne sont pas sans analogie avec elles (1), s'élance, au nombre de deux myriades de myriades (cent millions de chevaux !). Les cavaliers ont des cuirasses de feu, d'hyacinthe et de soufre ; les chevaux, des têtes de lion, qui vomissent feu, soufre et fumée, et des queues de serpent. Le tiers des hommes est tué ; mais les autres ne se repentent pas et ne renoncent ni à l'idolâtrie, ni à l'impudicité ni aux voleries (IX).

Nous pouvons prévoir, par l'exemple du septième sceau, que la septième sonnerie sera retardée. Un ange *fort*, enveloppé d'une nuée, le visage resplendissant comme le soleil, les pieds semblables à des colonnes de feu, apparaît, tenant un livre, et pose son pied droit sur la mer, son pied gauche sur la terre. Il pousse une sorte de rugissement, auquel répond la voix des sept Tonnerres. Cette voix doit être intelligible ; car le Voyant se dispose à écrire. Mais une voix céleste le lui défend. L'ange lève la main et jure par l'Éternel « qu'il n'y aura plus de délai, mais que, dans les jours où se fera entendre le septième ange, quand il sera sur le point de sonner de la trompette, sera accompli le mystère de Dieu, ainsi qu'il l'a annoncé à ses serviteurs les prophètes » (2). La voix céleste ordonne au Voyant de prendre le petit livre que tient l'ange, et de l'avaler ; il lui sera doux à la bouche, amer au ventre. Le Voyant obéit et éprouve

nomie : les 5 mois sont les 5 derniers de l'année, en comptant à partir du mois du Scorpion. Cf. Boll, p. 71.

(1) On y a vu parfois même un simple dédoublement du fléau précédent. C'est quelque chose de plus. Les cavaliers de la sixième sonnerie semblent conçus à l'image des Centaures babyloniens (Sagittaire).

(2) La phrase peut être citée comme un des exemples les plus caractéristiques de tour sémitique (ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καί ἐτελέσθη...).

l'effet prédit (1). Il lui est dit alors qu'il doit « de nouveau prophétiser sur les peuples, les nations, les langues et nombre de rois », ce qui indique assez bien que la nouvelle prophétie aura surtout, comme il arrive dans la seconde moitié de l'*Apocalypse*, un caractère politique. Le premier peuple envisagé est Israël. Le Voyant reçoit un roseau pareil à une verge, avec le commandement de se lever et de mesurer le temple de Dieu, y compris ceux qui s'y trouvent pour adorer Dieu, mais de laisser en dehors de l'opération la cour extérieure ; car « elle a été donnée aux Gentils, et ils fouleront le sol de la Ville Sainte quarante-deux mois » (2). Mes deux témoins, dit la voix divine, prophétiseront, revêtus d'un sac, pendant 1.260 jours (c'est-à-dire les 42 mois), sans que nul puisse leur faire obstacle ; car ils vomiront de leur bouche un feu capable d'anéantir leurs ennemis ; ils auront pouvoir de fermer le ciel et d'arrêter la pluie ; de changer l'eau en sang et de frapper la terre de toutes les plaies qu'ils voudront (3). Mais, le temps de leur témoignage une fois accompli, ils seront tués par la *bête sortie de l'abîme.* Leur cadavre restera sur le sol de la grande cité, qui s'appelle spirituellement Sodome ou Égypte et où le Seigneur fut crucifié ; il y restera pendant trois jours et demi, à la grande joie des infidèles. Mais après ce délai, Dieu leur enverra l'esprit de vie, qui les ressuscitera, à la grande terreur de ceux-ci ; on les verra monter au ciel dans une nuée, tandis que la terre tremblera, que le dixième de la ville sera détruit, que sept millions d'hommes périront et que les autres, effrayés cette fois, rendront hommage à Dieu. C'est le second *malheur.*

(1) Comparer Ezéchiel, III, 2-3.

(2) C'est-à-dire 3 ans 1/2, moitié de 7 ; nombre consacré aussi, et qui a valeur péjorative, tandis que 7 a valeur favorable.

(3) La fermeture du ciel ne peut désigner qu'Hélie ; les plaies ne peuvent désigner que Moïse. Les deux témoins sont donc Hélie et Moïse. On a pensé à Hénoch, qui aurait pu être choisi ; mais rien dans le texte ne l'indique.

Après cet intermède — dont l'explication est difficile et joue un grand rôle dans l'interprétation générale de l'*Apocalypse* — résonne enfin la septième sonnerie, et des voix célestes proclament l'avènement du règne de Dieu et du Christ, pour l'éternité. La liturgie céleste recommence. Le temple céleste s'ouvre et laisse apparaître l'arche d'alliance, à la lueur des éclairs, au bruit des tonnerres, des tremblements de terre et de la grêle. On a de nouveau, et plus fortement que la première fois, l'illusion de la fin (x-xi).

Mais la fin est encore loin, et il est à remarquer d'abord que, si la septième trompette a retenti et a été suivie d'effet au ciel, nous n'avons pas encore vu se produire, sur terre, le *troisième* des *malheurs* prédits par l'aigle. Ce n'est même pas immédiatement qu'il se produira. La composition à compartiments qu'aime l'auteur de l'*Apocalypse* va se compliquer de nouveau. Le chapitre xii offrira brusquement une vision inattendue, grandiose et par bien des détails obscure.

Une femme apparaît *dans le Soleil*, la lune sous ses pieds, sur la tête une couronne de douze astres ; elle est grosse, elle est en travail. Un dragon rouge, immense, à sept têtes, parées de sept diadèmes, balaie avec sa queue le tiers des étoiles du ciel et les précipite sur la terre. Il se dresse en face de la femme, pour dévorer l'enfant qui va naître. Cet enfant est « un fils, un mâle, qui doit faire paître toutes les nations avec une verge de fer » (1), et

(1) Aucun doute donc qu'il ne s'agisse du Messie. Quant à la femme et au dragon, après l'excellente étude de Boll, on peut discuter sur des détails, mais, il ne paraît guère douteux que ces images ne viennent de cette astrologie, alors si populaire, où se combinent des éléments orientaux et helléniques. Il est plus malaisé de dire si Jean soupçonne encore, en quelque mesure, cette origine. Le recours à l'astrologie (ou à l'astronomie, si l'on veut) ne suffit pas d'ailleurs à tout expliquer. Le personnage de la femme apparaît de toute façon comme extrêmement complexe ; elle ne peut guère être, en tant que mère idéale du Messie, que la communauté d'Israël, d'où devait naître le Christ ; en tant qu'elle se réfugie au désert, elle ne peut guère être,

il est ravi auprès de Dieu et de son trône, tandis que la femme fuit au désert, où un lieu lui est préparé par la charité de Dieu, pour qu'elle y demeure 1.260 jours (toujours 3 ans 1/2).

Le dragon la poursuit ; elle reçoit les deux ailes du grand aigle, pour lui échapper. En vain il vomit un fleuve qui doit l'emporter ; la terre engloutit le fleuve. Le dragon irrité la laisse pour se tourner contre « les autres de sa race, ceux qui observent les commandements de Dieu, et ont le témoignage de Jésus » (XII) (1).

Le Voyant alors — qui, dans ses visions, monte au ciel, redescend sur terre, etc., sans toujours le noter expressément — avertit qu'il va se placer sur le rivage de la mer (2). Il voit sortir du fond des eaux une *bête* qui a dix cornes et sept têtes, avec dix diadèmes sur ses cornes et un nom de blasphème sur ses têtes ; elle est semblable à une panthère, qui aurait les pattes d'un ours avec la gueule d'un lion, et le dragon lui a transmis sa puissance. Une des têtes semble avoir reçu un coup mortel, et sa plaie a été guérie. Toute la terre admire la bête et adore le dragon ainsi que la bête, à laquelle le pouvoir a été donné pour 42 mois (= toujours 3 ans 1/2). Pendant ce temps, la bête blasphème, fait la guerre aux Saints, est adorée par tous, excepté par ceux qui sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau.

Mais voici qu'une seconde bête sort, cette fois de la terre, avec deux cornes semblables à celles d'un agneau, et une voix de dragon. Elle fait exécuter les volontés de la première bête, force les habitants de la terre à adorer

quoiqu'on en dise, que l'église judéo-chrétienne de Jérusalem. Il n'y a pas qu'une porte pour entrer dans l'intelligence des secrets apocalyptiques ; il n'y a pas qu'une clef pour ouvrir les portes.

(1) Qu'est-ce que le grand aigle ? L'explication « astronomique » de Boll, qui ne s'impose pas si l'on considère ce verset isolément, tire quelque force des caractères généraux de la scène entière.

(2) La leçon ἐστάθη : *la bête* se tint, etc., séduisante à certains égards, est moins bien appuyée par la tradition, et il n'est pas sûr qu'elle convienne mieux au contexte.

« cette bête, dont la plaie mortelle a été guérie ». Elle fait de grands miracles, entre autres une image parlante de la première bête ; elle imprime à tous la marque de cette bête ; elle ne permet le commerce qu'à ceux qui la portent. « Que celui qui a de l'intelligence compte le nombre de la bête, qui est nombre d'homme, ce nombre est 666 (XIII) » (1).

A cette vision funeste s'en oppose une plus réconfortante. Le Voyant aperçoit l'agneau sur la montagne de Sion, et 144.000 fidèles qui ont le nom de l'agneau et celui de son père gravés sur le front. Ils chantent un cantique nouveau, que peuvent seuls apprendre les 144.000, « les rachetés de la terre. Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés par le commerce avec les femmes ; ils sont vierges ; ils accompagnent l'agneau partout où il va. Ils ont été rachetés d'entre les hommes, comme des prémices, par Dieu et l'agneau ; il n'a point été trouvé de mensonge en leur bouche ; ils sont irréprochables » (2).

(1) La solution adoptée habituellement depuis Benary (1836) et Reuss (1837) est : Neron Cæsar, écrit en hébreu (Nero Cæsar pour la variante 616, en hébreu également). Elle tire la plus grande vraisemblance de l'impression générale que laisse la lecture de l'*Apocalypse*, pleine, semble-t-il, du souvenir de Néron. Il faut avouer qu'il est un peu étrange que l'auteur demande à ses lecteurs — sans le dire — d'opérer leur calcul sur l'hébreu, alors que l'*Apocalypse* est écrite en grec ; que, lorsque des lettres de l'alphabet y sont employées symboliquement, ce sont des lettres grecques (« je suis l'alpha et l'oméga ») ; que quand un nom hébreu y est employé, il y est traduit (*Abaddon*, *supra*, traduit par Apollyon, chef de l'armée des sauterelles), ou peut-être implique une confusion (*Harmagedon*, XVI, 16, aisément explicable). La seule solution tirée du grec qui ait quelque consistance est Καῖσαρ θεός = 616 (332 = Καῖσαρ ; 284 = θεός ; 332 + 284 = 616). Mais outre que la variante 616 paraît moins autorisée que 666, il semble bien que la bête (ou plus exactement la tête blessée à mort et guérie ensuite, qui est finalement regardée comme identique à la bête) doive désigner, quand il s'agit du nombre qui « est un nombre d'homme », une personne. Il est très difficile de dire ce qu'est la seconde bête. Si elle est, comme il semble, une personne aussi, aucun des noms auxquels on a pensé et peut penser (Simon le Magicien, Apollonius de Tyane, Tibère Alexandre, etc.) n'emporte la conviction.

(2) Il n'est pas dit : *les* 144.000 ; cependant il est bien difficile de ne pas identifier ceux-ci avec les 144.000 précédemment dénombrés.

Voici maintenant qu'un nouvel ange traverse le zénith, tenant en main « un évangile éternel » (1), invitant, d'une voix forte, tous les peuples à adorer le Créateur. Un autre ange le suit, qui, lui, proclame la chute de la grande Babylone et le châtiment de ses adorateurs. Antithétiquement, une voix céleste proclame la félicité de ceux qui meurent en le Seigneur ; le Voyant reçoit l'ordre de l'écrire.

Nouvelle vision : sur un nuage blanc, un personnage pareil à un fils de l'homme (2), qui porte une couronne d'or et tient une faux. Un autre ange encore lui prescrit de moissonner la terre ; la faux est jetée sur la terre, qui est moissonnée. Encore un ange qui sort du temple céleste, et qui tient aussi une faux. Sur l'ordre d'un ange qui sort de l'autel, et qui est, cette fois, celui qui a autorité sur le feu, la terre est vendangée comme elle a été moissonnée. Le sang du pressoir monte à la hauteur du frein des chevaux, à une distance de 1.600 stades de la ville (XIV) (3).

Dans le foisonnement de ces scènes successives, le fil conducteur que l'auteur avait mis entre nos mains s'est rompu. Le troisième *malheur* prédit par l'aigle n'a pas été expressément mentionné. A nous de juger s'il est représenté par l'apparition des bêtes, par la moisson et la vendange, ou si l'auteur lui-même, en oubliant de nous conduire, s'est égaré. Il va, au chapitre XV, reprendre sa méthode familière, qui consiste à procéder par série de sept événements conjugués. Le troisième septénaire, après celui des sceaux et celui des trompettes, sera celui

D'autre part, leur caractéristique n'est pas identique avec celle des précédents. La difficulté ne peut suggérer que des hypothèses (utilisation de différentes sources ? négligence provenant de ce que les deux morceaux auraient été écrits à des dates diverses ?)

(1) De ce verset sont issues, pour la plus grande part, les rêveries de Joachim de Flore et de ses disciples.

(2) Ce n'est pas ici le Fils de l'homme, le Messie ; ce n'est qu'un ange, qui a figure d'homme.

(3) La ville sainte, bien entendu, Jérusalem.

des coupes. Sept anges apparaissent, qui seront maîtres des sept plaies suprêmes, où doit s'assouvir la colère de Dieu. En même temps qu'eux, sur une mer de verre, apparaissent « les vainqueurs de la bête, de son image et du nombre de son nom », chantant, avec accompagnement de cithares, « le cantique de Moïse et le cantique de l'agneau ». Sur ce, « le temple de la tente du témoignage qui est au ciel » s'ouvre, et — on ne sait pourquoi, puisque le Voyant les a déjà vus — les sept anges des sept plaies suprêmes en sortent, vêtus de lin, ceinturés d'or, pour recevoir de l'un des quatre animaux sept coupes qui débordent de la colère du Dieu vivant. Le temple s'emplit de fumée, et l'entrée en est interdite jusqu'après l'accomplissement des sept plaies (xv).

Voix puissante qui sort du trône, et prescrit aux sept anges de vider leurs coupes. La première coupe, vidée sur la terre, cause aux adorateurs de la bête des ulcères cuisants ; la seconde, vidée sur la mer, la change en sang, et tue toute âme vivante ; la troisième, vidée sur les fleuves et les sources, les change également en sang, pour venger le sang des martyrs (1) ; la quatrième, versée sur le Soleil, en accroît la chaleur, qui tourmente les hommes, sans obtenir d'eux le repentir ; le contenu de la cinquième tombe sur le trône de la bête, « dont le royaume est obscurci, et ils (les sujets de la bête) se mâchent la langue » dans leur désespoir, toujours sans se repentir ; la sixième atteint l'Euphrate, le dessèche, et livre ainsi passage aux rois de l'Orient. Alors, de la bouche de la bête et de celle du faux prophète, sortent trois esprits impurs, pareils à des grenouilles. Ce sont « des esprits de démons faiseurs de miracles, qui s'en vont vers les rois de toute la terre, afin de les rassembler pour la guerre, au grand jour du Dieu tout puissant (2). Enfin le septième

(1) Les fléaux des sept coupes ont peu d'originalité ; l'imagination du Voyant s'épuise, et il répète, avec quelques variantes, ce qu'il a déjà dit.

(2) Aucune explication vraisemblable n'a été donnée, et — je crois

ange répand sa coupe dans l'air, et une voix forte, sortie du temple, s'écrie : C'en est fait. Après quoi, tonnerres et éclairs ; tremblement de terre sans égal ; partage de la grande ville en trois morceaux (1) ; chute des villes des nations ; et Dieu pense à donner à la grande Babylone le breuvage de sa colère. Les îles s'enfuient ; les montagnes disparaissent. Une grêle terrible tombe du ciel (XVI).

Un des sept anges des coupes se détache, va vers le Voyant, et lui offre de lui montrer le jugement de la grande courtisane, assise sur de nombreuses eaux, avec laquelle ont forniqué les rois de la terre ». L'ange transporte le Voyant en esprit au désert (2). Là, celui-ci voit une femme assise sur une bête écarlate, pleine de noms de blasphèmes, à sept têtes et à dix cornes. La femme est vêtue de pourpre et d'écarlate, parée d'or, de pierres précieuses et de perles ; elle tient un calice plein des abominations et des impuretés de la méchanceté terrestre. Elle porte sur le front un nom mystérieux : la Grande Babylone, mère des prostituées et des abominations de la terre. Elle est pleine du sang des saints et des martyrs. L'ange explique au Voyant ébloui le mystère de la bête et celui de la femme. « La bête que tu as vue était et n'est pas, et doit monter de l'abîme et aller à sa perte. Et ceux des habitants de la terre, dont le nom n'est pas

— ne peut être donnée de cette vision. Elle ne semble pas avoir de lien avec des réalités historiques ; c'est une pure image eschatologique ; elle est suivie d'un verset qui intrigue, parce qu'il ne paraît pas se relier au contexte : « Voici que j'arrive comme le voleur ; heureux qui veille, qui surveille ses habits, pour ne point risquer d'aller nu et de montrer sa honte » (15). Ce verset est comme un signe de croix que fait le Voyant, une oraison jaculatoire qu'il émet, dans l'émoi que vient susciter en lui cette vision dégoûtante.

(1) Les uns disent : la ville est Jérusalem ; les autres : c'est Rome. Bien que la mention de Jérusalem ne soit pas indiquée, le texte semble distinguer entre la *grande ville* partagée en trois et la *grande Babylone* que Dieu *va* punir.

(2) Pourquoi au désert ? Je crois qu'il n'y a là qu'une image traditionnelle du genre apocalyptique, assez mal appliquée.

écrit sur le livre de vie depuis l'origine du monde, s'étonneront de voir la bête avoir été, n'être plus, revenir. Ici il y a lieu d'avoir de l'esprit, de montrer de l'intelligence. Les sept têtes sont sept montagnes, sur lesquelles la femme est assise. Elles sont aussi sept rois. Cinq sont tombés ; l'un existe ; l'autre n'est pas encore venu ; et, quand il sera venu, il ne doit pas rester longtemps. Et la bête, qui était et n'est plus, c'est le huitième même, qui est des sept et va à sa perte. Et ces dix cornes, que tu as vues, sont dix rois, qui n'ont pas encore reçu la royauté, mais qui reçoivent l'autorité comme rois un moment seulement avec la bête. Ils sont d'accord et donnent leur puissance et leur autorité à la bête. Ils combattent contre l'agneau et l'agneau les vaincra, parce qu'il est Seigneur des Seigneurs et roi des rois, et vaincront les appelés, les élus, les fidèles qui sont avec lui. Et il me dit : Les eaux que tu as vues, où est assise la courtisane, sont peuples, foules, nations et langues. Et les dix cornes que tu as vues, ainsi que la bête, prendront en haine la courtisane, la dévasteront, la dénuderont, mangeront sa chair et l'incendieront. Car Dieu a mis en leurs cœurs de faire son vouloir, et de s'accorder, et de donner la royauté à la bête, jusqu'à ce que soient accomplies les paroles de Dieu. Et la femme que tu as vue est la grande ville, qui a la royauté sur les rois de la terre (1) » (XVII).

Un ange, dont la gloire illumine la terre, descend main-

(1) Ce morceau capital devait être traduit en entier. Laissons pour l'étude qui va suivre tout ce qui est particulièrement obscur. Il est manifeste que la courtisane est Rome. La bête ne peut être que l'empire romain. Si l'ange peut dire de cet empire, qu'il a été, n'est plus, et sera, ce ne peut guère être qu'en tant que la bête, ici comme précédemment, est identifiée à l'un des empereurs ; cet empereur ne peut guère être que Néron. Que sont les dix rois ? Si l'auteur a en vue des réalités (ou des possibilités) historiques, rien ne fait penser particulièrement à l'Orient et aux Parthes ; l'opinion selon laquelle les dix rois représenteraient les gouverneurs de province pendant l'anarchie qui suit la mort de Néron a plus de vraisemblance. Mais peut-être les dix rois sont-ils de pures figures eschatologiques.

tenant du ciel, pour proclamer la chute de la grande Babylone. Une voix céleste invite le peuple de Dieu à en sortir ; car ses fautes seront punies au double. Le discours céleste se développe en une sorte de lamentation, d'un ton fort analogue à certains morceaux prophétiques (1). Ensuite, un nouvel *ange fort* jette dans la mer une énorme pierre, en faisant suivre son geste symbolique (2) d'un couplet plus court, mais d'un ton assez semblable (XVIII).

Le Voyant entend alors le ciel retentir de l'*Alleluia* chanté par une foule immense. La liturgie des vingt-quatre vieillards et des quatre animaux recommence. Une voix sort du trône, à laquelle répond de nouveau l'*Alleluia* de la foule. Le Voyant est invité par l'ange (3) à écrire la béatitude de ceux qui sont appelés au festin de noces de l'agneau. Il veut se prosterner devant l'ange, qui l'en empêche, et exige qu'il réserve son hommage à Dieu.

Le ciel s'ouvre. Un cheval blanc apparaît. Son cavalier, aux yeux brillants comme le feu, portant plusieurs diadèmes sur la tête, portant aussi gravé un nom que lui seul connaît, est revêtu d'un manteau trempé de sang ; il s'appelle le Verbe de Dieu (4). Les légions du ciel le suivent, sur des chevaux blancs ; de sa bouche sort un glaive aigu. Sur son manteau et sa cuisse est écrit le nom : Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs.

Nouvelle apparition, dans le soleil, d'un ange, qui convoque les oiseaux de proie à la grande ripaille. Le Voyant assiste alors à la guerre menée par la bête et les

(1) Notamment à la lamentation sur Tyr d'Ezéchiel (XXVI-XXVII).

(2) Symbole, dit l'ange lui-même, de l'écrasement de Babylone.

(3) L'épisode qui suit nous apprend seul que c'est l'ange qui parle ; le premier verbe n'a pas de sujet.

(4) On est tenté de soupçonner le verset d'interpolation, à cause de la première mention du nom que le cavalier connaît seul et peut-être aussi parce que l'image du *Verbe à cheval* est peu satisfaisante. Cependant il y a encore un troisième nom, et l'Apocalypse abonde en images qui choquent notre goût.

rois de la terre contre le Cavalier céleste, et à la défaite de la bête et du pseudoprophète, qui sont précipités dans le lac de feu. Leurs armées sont exterminées et les oiseaux se rassasient (XIX).

Cette fois, nous sommes bien *aux derniers jours*, si souvent retardés jusque-là, quoique nous ne soyons pas encore au *jugement dernier* ni à la fin véritable du monde. Un ange descendu du ciel, porteur de la clef de l'abîme et d'une forte corde, attache le dragon, « l'antique serpent, qui est diable et Satan », pour mille années, et le jette dans l'abîme, qu'il ferme et scelle. Des trônes apparaissent, sur lesquels viennent prendre place « ceux qui ont reçu le coup de hache pour le témoignage de Jésus et la parole de Dieu, et qui n'ont pas adoré la bête ni son image et n'ont pas reçu sa marque sur leur front et leur main ». Ils vont régner mille ans avec le Christ ; car l'auteur de l'*Apocalypse* est *millénariste.* C'est la première résurrection, à laquelle les autres morts ne participent pas, tandis que les martyrs en jouissent, comme « prêtres de Dieu et du Christ, qui règneront avec lui mille ans ».

Au terme de cette période, Satan sera délié pour un peu de temps et il suscitera, des quatre points cardinaux, les armées innombrables de Gog et Magog (1), qui viendront assiéger le camp des Saints et la ville bien-aimée, mais que dévorera le feu céleste. Le diable sera de nouveau jeté dans le lac de feu et de soufre, où sont la bête et le faux prophète, cette fois pour l'éternité.

Voici le jugement, enfin. Un trône blanc apparaît ; devant Celui qui est assis sur ce trône, ciel et terre s'évanouissent. Les morts se tiennent devant le trône ; les livres (2) sont ouverts, ainsi qu'un autre livre, le livre

(1) Gog et Magog viennent d'Ézéchiel (XXXVIII-XXXIX). Il semble que rien, pendant le millenium, ne devrait subsister de l'humanité que ceux qui règnent avec le Christ. Mais il faut que Gog et Magog interviennent.

(2) La suite explique qu'il y a deux sortes de livres : ceux où sont notées les actions de chaque homme et le livre de vie où ne sont inscrits que les noms des justes.

de vie, et les morts sont jugés d'après leurs œuvres. La mer, la Mort, l'Hadès rendent également les cadavres. La Mort et l'Hadès (1) sont alors jetés dans le lac de feu : ce qui est la *seconde mort*, et tous ceux dont les noms n'ont pas été trouvés dans le livre de vie sont précipités aussi dans le lac (xx).

Alors se montrent un ciel nouveau et une terre nouvelle. La nouvelle Jérusalem descend du ciel, parée comme une fiancée. Une voix céleste annonce son apparition : « Celui qui est assis sur le trône prononce : Voici que je renouvelle tout. Et il dit au Voyant : Écris ceci : ce sont paroles sûres et véridiques. Et il me dit : c'est fait (2). Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. Je donnerai à qui a soif de la source d'eau vive, gracieusement. Le vainqueur possèdera cela en héritage, et je serai son Dieu et il sera mon fils. Aux lâches, aux incrédules, à tous les trompeurs, est réservé le lac où brûlent feu et soufre, ce qui est la seconde mort. »

On a vu descendre du ciel la Jérusalem nouvelle. Mais le Voyant veut la décrire. Il imagine assez gauchement qu'un des sept anges aux Coupes l'emmène « en esprit » sur une haute montagne et lui montre la sainte Jérusalem « descendant du ciel », comme s'il ne l'avait pas dejà vue descendre. La description qui suit resplendit, comme un magnifique joyau barbare, de l'éclat lourd des métaux et de la lueur multicolore de pierres précieuses de toute espèce, mêlée au blanc mat des perles. L'immense cité se dresse comme un cube (3) que, sans qu'il soit besoin de soleil et de lune, la gloire de Dieu illumine ; elle est traversée par le fleuve de vie qui sort du trône de Dieu et de l'agneau, et sur les rives duquel l'arbre de vie donne chaque mois ses fruits. Là les élus règneront, éternellement (xxi, xxii, 1-5).

(1) Il est dit un peu plus bas que la mer s'évanouit comme la terre et le ciel.

(2) Variante : γέγονα. Le sens serait alors : *je suis* (Je suis l'Éternel).

(3) Verset 16 : 12.000 stades de longueur, de largeur et de hauteur.

La vision est terminée. Le livre a plus d'une clausule. D'abord, une affirmation — introduite par un verbe sans sujet ; est-ce un ange, est-ce le Christ qui parle ? — de la vérité de tout ce que contient le livre : affirmation précisée par la déclaration que c'est « le Seigneur, le Dieu des esprits des prophètes, qui a envoyé son ange montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver sans retard ; le tout suivi de la formule : Voici que je viens bientôt. Heureux qui observe les discours de la prophétie de ce livre.

Autre attestation, de Jean cette fois. C'est lui qui a vu et entendu tout cela. Et il raconte de nouveau (cf. XIX, 10) qu'il a voulu se prosterner devant l'ange qui le lui a montré, et que l'ange, en se déclarant, lui aussi, simple serviteur de Dieu, a refusé l'hommage. L'ange a ajouté l'avis de ne pas sceller (c'est-à-dire de ne pas cacher) cette prophétie, car le temps approche. Suivent un certain nombre de formules dejà connues.

La troisième attestation vient de Jésus, qui a envoyé son ange apporter ce témoignage aux Églises ; de Jésus, racine et race de David ; de Jésus, l'étoile du matin. Elle est suivie de la formule : l'esprit et la fiancée disent : Viens. Que celui qui entend dise : Viens, et que celui qui a soif vienne ; que celui qui le veut reçoive l'eau de la vie, gracieusement.

Le paragraphe suivant est à la première personne, mais sans que celui qui parle se nomme, comme au second, du nom de Jean. C'est une attestation de véracité, avec une malédiction contre ceux qui altéreraient le contenu du livre.

Enfin, deux versets encore : Celui qui témoigne de cela dit : Oui, je viens vite. Amen, viens, Seigneur Jésus (20).

La grâce du Seigneur Jésus avec tous les Saints. Amen.

CHAPITRE III

CARACTÈRES LITTÉRAIRES DE L'APOCALYPSE : LA COMPOSITION ; LES IMAGES ; LE STYLE

Telle est l'œuvre qui, avec ses bizarreries, ses obscurités, et, nous le verrons bientôt, ses incorrections, n'en produit pas moins sur les imaginations une action singulièrement puissante. Aucun autre écrit du même genre ne l'égale par l'ampleur, la force, la couleur, ni même par la composition.

La composition. — La composition a cependant paru si incohérente à beaucoup de critiques qu'elle a contribué à leur suggérer certaines hypothèses qui enlèveraient à l'ouvrage toute unité. Nous croyons, pour notre part, que ces hypothèses auraient eu peu de vogue, même dans leur première fraîcheur, si elles n'avaient pas semblé trouver un appui plus solide dans la difficulté qu'on peut éprouver à dater exactement du même moment les différentes parties. Dans l'ensemble on sent un plan, un dessein ; on reconnaît l'application méditée — même obstinée — de certains procédés caractéristiques. Nous avons essayé de le mettre en lumière dans notre analyse. Si les scènes successives amènent sans cesse l'intervention de personnages nouveaux, ceux qui sont apparus dès la première vision de la cour céleste (les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards) continuent à jouer de temps en temps leur rôle ; ils maintiennent à la fois la continuité de l'action, et, malgré les déplacements fréquents du ciel à la terre, de la terre au ciel, l'unité de lieu. C'est là déjà un

indice du plan ; la triple répétition d'une série de sept unités, avec, deux fois au moins, la décomposition de la série en 4 + 3, et, trois fois, un arrêt brusque à la septième unité, pour permettre l'intercalation de la série suivante, est aussi une combinaison qui dénote un plan, et la fidélité à un même procédé témoigne d'une même technique.

Ce n'est point qu'il n'y ait des incohérences réelles, à plusieurs endroits. Que l'auteur fasse tout à coup apparaître, dans un milieu qu'il avait déjà décrit, un objet qu'il n'avait point indiqué dans la première description, par exemple l'autel céleste, lors de l'ouverture du cinquième sceau, cela n'est assurément pas bien grave et ne suffit pas à justifier des soupçons sérieux. On est un peu plus surpris déjà de certains changements du théâtre de la vision, que l'auteur ne prend pas la peine d'indiquer expressément et que le lecteur doit deviner ; par exemple x, 1, Jean voit un ange descendant du ciel sans que nous ayons été prévenus qu'il soit redescendu sur terre. De même, un peu plus tard, la Femme qui s'était manifestée dans le ciel, vêtue de soleil et couronnée d'astres, s'enfuit au désert sans que nous ayons appris qu'elle a quitté le ciel pour la terre. Tel incident nouveau se rattache mal aux données qui précèdent : le temple du ciel s'ouvre une seconde fois (xv), sans que l'on en voie la nécessité, après sa précédente ouverture (xi, 19). Surtout le passage du second septénaire — celui des trompettes — au dernier, qui est celui des coupes, ne s'accomplit pas normalement. On admet parfaitement, après l'exemple des sept sceaux, que l'intention de l'auteur soit de greffer l'acte des coupes sur la dernière scène de l'acte des trompettes ; que, pour varier et compliquer ses effets, comme il aime à le faire, il ait fait précéder les trois dernières trompettes de la vision de l'aigle annonçant trois malheurs (ou malédictions, trois *Væ*). Mais si les deux premiers malheurs se succèdent l'un à l'autre clairement, le troisième, qui est annoncé (xi, 14) par ces mots : « Le second *Væ* est passé ; voici que le troisième *Væ* arrive vite », est remplacé dans les versets sui-

vants par la proclamation de la réalisation du royaume de Dieu et la liturgie céleste qu'elle provoque. Si l'apparition de la Femme céleste, au chapitre XII, a pour parallèle celle du dragon, si celle du dragon amène des luttes au ciel d'abord, puis des persécutions sur la terre, il n'est pas autrement évident que les unes ou les autres constituent le troisième *Væ*, qui semble vraiment un peu oublié. Le rapport de toute la seconde moitié de l'*Apocalypse* avec l'épisode du petit livre que le Voyant est tenu d'avaler au chapitre X n'est pas bien clair ; car ce sont des *visions* qui l'instruiront, et on voit mal ce qui résulte et pourrait résulter du fait d'*avaler* un livre, si ce n'est le double symbole de son goût agréable à la bouche, et de son amertume dans l'intestin. Cependant on ne peut guère douter que cet épisode ne marque une des grandes divisions de l'*Apocalypse* ; on peut même dire : son partage en deux parties principales, et nous avons vu que la formule du verset 11 : « Il te faut de nouveau prophétiser sur peuples et nations et langues et rois nombreux », ne définit pas trop mal le caractère surtout *politique* de la seconde.

Il y a donc dans tout cela un mélange assez singulier d'incohérences dans le détail et de continuité réelle dans l'ensemble. Les incohérences peuvent s'expliquer en partie par la gaucherie de l'auteur, par son indifférence à ce qui n'est pas *significatif*. Mais elles font aussi très naturellement penser à un de ces travaux de compilation dans lesquels il arrive à peu près immanquablement que l'on s'embrouille ou se contredit par endroits. Elles ne sont pas suffisantes pour donner un appui solide à des hypothèses aussi radicales que celles de Vœlter, selon lequel l'*Apocalypse* aurait à sa base un écrit de l'Apôtre Jean, composé sous Néron, complété par le premier auteur dès 68, et remanié profondément, trois fois, sous Vespasien, sous Trajan, sous Hadrien (1) ; de Vischer,

(1) C'est la première opinion de Vœlter qui, plus tard, a attribué

qui, partant du caractère juif attribué par lui à XI-XII, y voit un écrit juif, antérieur à 70, adapté ensuite par un auteur chrétien ; ou de Spitta, qui la décompose en une apocalypse de l'an 60 environ due à Jean-Marc, un écrit juif de 63 avant Jésus-Christ (temps de Pompée), un remaniement chrétien. Si des solutions aussi hardies peuvent être spécieuses, elles tirent ce qu'elles peuvent avoir de probabilité relative de l'interprétation historique de l'*Apocalypse* plutôt que de son analyse littéraire. Cette analyse, au contraire, suggère assez volontiers que l'auteur, quel qu'il soit, tout en ayant son plan (peut-être d'ailleurs modifié et amplifié au cours de l'exécution) et en s'y conformant passablement, ne travaille pas assez ou réussit médiocrement à unifier les matériaux qu'il emploie. L'étendue et la complication de la *Révélation* de Jean rendent du reste vraisemblable *a priori* qu'il ait utilisé des écrits antérieurs ; son œuvre apparaît comme une somme de la littérature apocalyptique. L'originalité en est qu'un souffle puissant, une inspiration personnelle soulèvent, malgré tout, et entraînent ces rudes matériaux entrechoqués.

Nous nous contenterons de ces vraisemblances ; on sait déjà, par nos chapitres précédents, notre défiance pour ces dissections minutieuses dont la critique a vraiment abusé, qu'il s'agît des poèmes homériques ou qu'il s'agît des Évangiles. Autant il est intéressant de suivre la genèse d'une œuvre littéraire moderne, pour laquelle nous possédons les sources auxquelles l'auteur a pu puiser, autant il est chimérique de prétendre reconstituer, derrière un écrit qui se révèle comme une œuvre individuelle par des caractères aussi nets que ceux de l'*Apocalypse* de Jean, les écrits aujourd'hui perdus qu'il connaissait et qu'il a utilisés.

l'écrit fondamental à Jean-Marc, a admis qu'il avait été fondu avec une *Apocalypse* de Cérinthe (datant de 70), que le tout avait été retouché sous Trajan, et de nouveau sous Hadrien.

L'*Apocalypse*, qui peut avoir, qui a probablement à sa base une adaptation d'écrits antérieurs du même genre, mais à qui son auteur a su donner une sorte d'unité imparfaite et cependant puissante, a-t-elle eu un éditeur autre que son auteur ? Cela n'est pas impossible. La suscription du livre et les attestations qui constituent le chapitre final ne sont pas sans prêter au soupçon d'addition ou de retouches. Il est surtout notable que, dans la suscription, il est dit que la *Révélation* a été envoyée par Dieu à son serviteur Jean au moyen de son ange ; cela est répété à peu près dans les mêmes termes (1), au verset 6 du chapitre final ; et ce verset, joint aux versets 8-9, est suivi lui-même d'un doublet assez surprenant : la répétition du refus par l'ange de se laisser adorer. Or, si grand que soit le rôle des anges dans les diverses visions qui la constituent, la vision initiale, à laquelle sont suspendues toutes les autres, n'est pas due à l'intervention de l'un d'entre eux. L'inadvertance que l'on constate donc dans la suscription et au verset XXII, 6, serait plus étonnante de la part de l'auteur que de celle d'un éditeur, encadrant l'ouvrage d'un titre et d'une conclusion. Si cet éditeur a existé et s'est permis ces deux additions, il se peut que tel ou tel autre verset, qui se relie assez mal au contexte, dans le corps du livre, provienne aussi de lui ; mais si ces conjectures ont une certaine probabilité, il serait téméraire de les transformer en certitudes.

Les images et les symboles apocalyptiques ; leurs origines ; leurs caractères littéraires. — Les Voyants parlent une langue de convention ; ils ne donnent pas des scènes qu'ils veulent évoquer une expression directe et nue ; ils les présentent sous forme de symboles. Leur imagination, surexcitée pour se représenter l'horreur des *derniers jours* qui amèneront la fin de ce monde et la félicité dont les élus jouiront dans le millenium ou dans l'éternité,

(1) Avec une légère variante : Dieu a envoyé son ange montrer *à ses serviteurs ce qui doit arriver incessamment.*

perd contact avec la réalité. Même quand il leur arrive manifestement de rappeler des événements passés, au lieu de peindre l'avenir, ils se gardent d'en donner un exposé historique; ils procèdent par images. Jean a enrichi ce langage de convention et l'a manié avec une originalité réelle ; mais il ne l'a pas créé ; il en a emprunté les éléments. D'où proviennent-ils ?

D'abord et surtout, cela n'est pas contestable, ils proviennent de l'*Ancien Testament*, et, dans celui-ci, des *Prophètes* principalement, mais de la *Genèse* ou de l'*Exode* aussi, et d'ailleurs (1). Le Paradis terrestre de la *Genèse* a fourni à la Jérusalem céleste l'arbre de vie ; les plaies d'Égypte de l'*Exode* ont apporté certains de leurs éléments à la description des fléaux, dans la série des trompettes. Mais surtout les *Prophètes* ont été exploités, particulièrement Isaïe, Ezéchiel, Joël et Zacharie. La description de la cour céleste s'inspire visiblement des deux premiers, et les quatre animaux sont une descendance de leurs chérubins ; les vents de Zacharie ont de l'analogie avec les cavaliers de Jean ; les sauterelles de Joël sont le modèle de celles auxquelles Jean a su donner encore plus de férocité et un aspect encore plus horrible. La liturgie céleste se déroule selon un rythme analogue à celui du culte juif ; il y a au ciel un temple qui rappelle celui de Jérusalem, avec un autel, avec une arche d'alliance (2). Le Christ, qui apparaît à Jean entre les sept candélabres, porte une longue robe comme le grand-prêtre. Le Voyant évite de *nommer* celui qui est assis sur le trône, Dieu, dont aucun nom ne saurait rendre la plénitude.

Comme les écrits les plus anciens de la Bible, comme les traditions, anciennes ou récentes, du peuple juif, les

(1) Voir les références données dans les notes de l'*analyse* qui précède.

(2) La croyance juive à l'existence, au ciel, de *prototypes* du temple, de l'arche, etc., rend toute naturelle cette description.

écrits pseudépigraphes ont apporté leur contribution. Le livre de *Daniel* est la source principale où l'auteur a puisé pour toute sa seconde partie, celle qui, lui-même nous en prévient, contient le plus d'allusions *politiques*. La bête, qui symbolise à la fois l'empire romain et Néron, la seconde bête, celle qui porte l'appellation de pseudo-prophète, celle encore sur laquelle est assise la courtisane qui figure Rome, viennent de Daniel. L'auteur ne copie pas d'ailleurs servilement son modèle ; les caractéristiques des quatre bêtes qui, dans Daniel, représentent quatre empires, sont comme fondues dans le portrait de celle qui représente l'empire romain. Dans cette seconde partie, le Voyant s'inspire encore souvent des anciens Prophètes : la lamentation sur la ruine de Rome doit beaucoup à la lamentation d'Ézéchiel sur Tyr, ainsi que la description même de la courtisane qui figure Rome ; certains traits empruntés sont assez maladroitement adaptés au nouvel usage qui en est fait. Par exemple, la courtisane et la bête écarlate qui la porte sont posées « sur de vastes eaux », et Jean explique même que ces eaux symbolisent les peuples soumis à Rome ; mais Rome ne serait sans doute pas décrite ainsi, si le trait ne se trouvait déjà dans Ézéchiel, où il convient parfaitement à la ville maritime de Tyr (1).

Les prophètes eux-mêmes avaient subi fortement l'influence de l'art oriental. On reconnaît aisément la parenté de leurs animaux fantastiques avec ceux que cet art avait créés. Par leur intermédiaire, cette influence s'est exercée aussi sur Jean. Mais Jean ne l'a-t-il pas ressentie d'une manière plus directe ? Ou bien, puisque Jean, vivant à Éphèse ou dans la région voisine, n'a pas, comme les exilés de Babylone, vu les palais orientaux, n'a-t-il pas puisé son inspiration, non pas dans l'art orien-

(1) Ailleurs, il est même probable que tel trait emprunté n'est là que parce qu'il se trouve dans le modèle ; il a perdu toute signification réelle, et Jean ne s'est pas donné la peine de lui en chercher une, même pas une allégorie alambiquée.

tal, mais dans cette mythologie bizarre, mêlée d'éléments orientaux et helléniques, dont nous constatons un peu partout l'existence, dès l'époque hellénistique, et à l'époque romaine, aux approches de notre ère et dans le commencement de cette ère ? N'a-t-il pas puisé en particulier dans cet amalgame d'astronomie et d'astrologie qui y tenait une grande place ? Cette question a été fort débattue en ces dernières années, notamment depuis les recherches de Gunkel, et s'il est difficile de suivre Gunkel dans toutes ses déductions, il l'est également, après le livre beaucoup plus méthodique du savant le plus compétent en ces matières, de Boll, après ce livre très précis, très pénétrant et aussi très mesuré, de nier toute relation entre l'imagerie de l'*Apocalypse* et celle de la mythologie astrologique.

La vision la plus caractéristique à cet égard est celle du chapitre XII : la Femme et le Dragon. Un *signe grand* apparaît *au ciel* : une Femme, *enveloppée* (vêtue) de soleil, avec la *lune* sous *ses pieds* et sur la tête une couronne de *douze* astres ; un Dragon *couleur de feu*, avec sept *têtes* et dix *cornes* et sur la tête *sept* diadèmes, dont la queue balaie le *tiers* des *étoiles*. On n'a pas suffisamment expliqué un pareil tableau, quand on a dit que les douze étoiles peuvent représenter les douze apôtres, ou les douze tribus, ou les douze assises de la Jérusalem terrestre (1), et quand on a constaté que le dragon est identifié plus bas avec « l'antique serpent », qui est diable et Satan ? Pourquoi, notamment, la Femme est-elle au ciel, dans le soleil, avec la lune à ses pieds, avec une couronne stellaire ? Pourquoi le Dragon balaie-t-il le tiers du ciel ? Boll (2) a proposé de voir l'origine première du personnage de la Femme dans la *Vierge* du zodiaque, et celle du Dragon dans la constellation de l'*Hydre*, qui s'étend, au-dessous de la Vierge, depuis le Cancer jusqu'à la Balance,

(1) ALLO, p. 158.
(2) P. 98 et suiv.

occupant ainsi la longueur de quatre divisions du Zodiaque, c'est-à-dire un tiers du ciel. Sans qu'on soit obligé d'accepter dans le détail toutes ses explications ni surtout tout ce qu'il en déduit par rapport à certaines formes possibles du Messianisme juif, il semble bien qu'il soit nécessaire de recourir à l'astronomie pour pénétrer la signification primitive d'une scène où les éléments célestes et stellaires tiennent une place si considérable. Quand la *Femme*, sans que le Voyant nous dise comment, se retrouve sur terre, nous avons admis, dans notre analyse, que sa fuite au désert, devant le dragon, ne peut guère ne pas rappeler l'exil de la communauté judéo-chrétienne, lors du siège de Jérusalem ; il n'est pourtant pas impossible que la légende d'Isis fuyant Typhon, ou même celle de Latone, aient été sans influence sur la formation du mythe que Jean s'est approprié.

Mais il est beaucoup plus délicat de déterminer si Jean — qu'il ait emprunté tout l'essentiel du mythe à un écrit antérieur ou que sa part d'invention, dans le chapitre XII, reste plus grande — avait, en quelque mesure, conscience des éléments astrologiques ou mythologiques que contient probablement cette scène. On ne saurait être trop prudent à cet égard. Il est en tout cas évident que s'il n'en ignorait pas absolument le caractère, il n'a nullement entendu le leur conserver en se les appropriant. Il a vécu en un temps et en un pays où la mythologie astronomique était extrêmement populaire. On ne peut penser un instant qu'il en ait admis les données, quoiqu'il ait pu, dans la création de ses symboles, en subir assez fortement l'influence.

D'autres images ou symboles de Jean ont une signification proprement chrétienne. Mais alors même on aperçoit le lien qu'elles ont tout au moins avec les traditions juives. L'Agneau est le Christ, l'agneau est Jésus, mort pour nos péchés ; mais il a été *égorgé* comme l'agneau pascal. Le Cavalier du chapitre XIX est, si le verset 13 n'a pas été interpolé, le Verbe de Dieu ; mais en même

temps, avec son manteau trempé de sang et son armée céleste, il est un Messie conquérant, un Messie juif.

Toutes ces images, tous ces symboles, quels qu'ils soient, ont un caractère commun. Le Voyant veut qu'ils soient impressionnants ou significatifs, sans se soucier, je ne dis pas de leur vraisemblance — car il est trop clair qu'il ne faut demander aucune vraisemblance à la littérature apocalyptique — mais de l'impossibilité absolue où est souvent notre imagination de les réaliser sous une forme plastique. Comment tenir sept étoiles dans sa main, ainsi que le Christ de la première vision ? Comment le livre qu'ouvre l'agneau peut-il être scellé de sept sceaux ? Comment peut-il y avoir *dix* diadèmes sur les *sept* têtes de la bête ? Comment se représenter cet immense cube de la Jérusalem nouvelle, haute autant que longue et large, posée sur une montagne ? Que sont les douze assises de son mur qui portent le nom des douze Apôtres ? Tout cela inquiète peu le Voyant. Il lui suffit que, dans les cas où il vise soit un événement, soit un personnage historique déterminé, ses symboles soient suggestifs ; dans les cas où il peint un vaste tableau eschatologique, qu'ils soient de nature à frapper les imaginations. Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser du sens énigmatique que recouvrent les symboles. Disons seulement pour le moment, que, considérés du seul point de vue littéraire, images et symboles, malgré leur bizarrerie, malgré même leur fréquente incohérence, ont une puissance véritable. Le déroulement d'épisodes qui semblent chaque fois nous rapprocher de la fin, mais qui, pendant si longtemps, trompent notre attente, risque sans doute de lasser ou d'irriter le lecteur, selon son tempérament. Mais prises isolément, la plupart de ces scènes ont de la force et de la grandeur. La première apparition du Christ, la description de la cour céleste et de l'office perpétuel qu'y célèbrent Animaux, Vieillards et Anges, peuvent choquer par maint détail ; elles laissent finalement une réelle impression de majesté.

L'évocation des martyrs sous l'autel, l'arrivée de cette foule, marquée au nom du Seigneur, qui emplit soudain la cour céleste, avec les blanches robes dont les élus sont revêtus et les palmes vertes qu'ils tiennent dans leurs mains, est émouvante. Sauterelles, Centaures, Cavaliers, Bêtes qui sortent de l'abîme des mers ou des profondeurs de la terre, toutes ces figures grimaçantes et monstrueuses plongent l'imagination dans un sombre cauchemar. La Jérusalem nouvelle, nous l'avons dit, brille d'un éclat oriental et barbare. Surtout le grand souffle de foi qui court d'un bout à l'autre de l'*Apocalypse* nous entraîne, sans que nous protestions, à travers cet enchaînement prodigieux d'images, et donne la vie aux fantômes ou aux monstres qui obsèdent l'esprit du Voyant. Cet art est tout le contraire de l'art hellénique ; il brave la mesure, l'harmonie, tout ce qui, pour les Grecs, fait la Beauté. On n'en peut nier l'originalité et la force.

Le style. — L'*Apocalypse* est, de tous les ouvrages du Nouveau Testament, celui dont le grec est le plus étrange. Ce n'est pas que, lorsqu'on analyse les éléments de cette langue ou la manière dont l'auteur manie la syntaxe, on trouve des différences essentielles entre elle et les écrits qui, comme l'*Évangile* de Marc ou celui de Jean ou certaines des *Épîtres* catholiques, représentent pour nous les monuments les plus caractéristiques du grec vulgaire. Les vulgarismes du vocabulaire, ceux de la morphologie, les incorrections de syntaxe sont en beaucoup plus grand nombre et d'une plus grande gravité ; mais ils sont de même nature. On peut dire, par conséquent, en un sens, que cette langue, dans l'*Apocalypse*, comme dans les écrits dont je viens de la rapprocher, n'est que du grec populaire ; et que Jean, ou Marc, ou celui qui a tenu la plume pour Pierre, écrivent comme un paysan grec du Fayoûm. Mais en le disant, on ne se souvient pas assez que le paysan du Fayoûm lui-même était souvent d'une autre race que de la race hellénique et apportait au maniement du grec des habitudes d'esprit tout autres

qu'un Grec d'origine, fût-il de basse classe. Ce qui est sûr, c'est que, nous fournît-on un exemple parallèle, dans des textes authentiquement grecs, pour toutes les particularités dont abonde l'*Apocalypse*, l'impression générale que nous éprouvons, en la lisant, est celle d'une œuvre dont l'auteur écrivait en grec, mais n'était pas accoutumé à penser en grec.

Le vocabulaire est assez riche (1) : 913 mots pour les 1.400 *stiques* de la numération de Nicéphore. C'est que les visions ont le caractère le plus varié ; c'est aussi que leur singularité exige souvent l'emploi de termes spéciaux, techniques ; on peut se rendre compte de ce caractère en relisant, en particulier, des morceaux comme la lamentation sur la ruine de Rome (énumération de toutes les marchandises précieuses qui, de toutes les parties du monde, vont affluer à la capitale), ou la description de la Jérusalem céleste, pour laquelle il semble presque qu'il ait fallu consulter un manuel de joaillerie. Ailleurs apparaissent des mots dont le sens véritable nous est inconnu, ou qui sont pris dans une acception rare. Qu'est-ce que ce *chalcolibanos* auquel ressemblent les pieds du Christ ? (I, 15). *Libanotos*, qui désigne d'ordinaire l'encens, signifie, dans l'épisode de l'ange qui apparaît à l'ouverture du septième sceau (VIII, 3, 5), *encensoir*, ou, plus exactement, *pelle à charbons*.

La phonétique et la morphologie sont très barbares. Sans parler des formes ioniennes de la première déclinaison, qui sont communes dans la κοινή, ni de contractions irrégulières, ni de verbes de la conjugaison en -μι qui passent à la conjugaison thématique, le caractère vulgaire de la langue se montre dans l'abondance des désinences verbales incorrectes : troisièmes personnes d'imparfait à terminaisons d'aoristes ; troisièmes per-

(1) Pour l'étude de la langue et du style de l'*Apocalypse*, voir surtout les éditions de BOUSSET et de CHARLES, et le résumé d'ALLO, p. CXXX et suiv.

sonnes du pluriel de parfait contaminées de la même manière ; secondes personnes du singulier, au même temps, en ες au lieu de ας, etc.

Mais ce qu'il faut noter surtout pour bien caractériser à quels milieux appartient l'auteur, c'est qu'il se montre tout à fait inexpérimenté à user de ces particules de liaison qui donnent au style hellénique sa véritable saveur, son aptitude à exprimer toutes les nuances. La particule μέν est totalement absente de l'*Apocalypse* ; sa corrélative δέ y est très rare ; οὖν y manque comme μέν. Ces quelques exemples sont suffisamment clairs.

La phrase est d'une grande simplicité, courte le plus souvent, sans recherche quant à l'ordre des mots. Les propositions se succèdent les unes aux autres par simple juxtaposition, sans autre liaison que la particule καί. L'incorrection syntaxique se révèle principalement dans le mépris presque absolu des règles les plus simples de l'accord. Adjectifs qualificatifs, participes, appositions restent au nominatif, quand ils se rapportent à des mots construits à des cas obliques ; ou bien un substantif au féminin ou au neutre est suivi d'une épithète au masculin (1) ; ce sont ailleurs d'énigmatiques raccourcis d'expression (2). Il arrive même qu'une préposition qui gouverne le génitif soit construite avec un nominatif consécutif : ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Mais dans ce cas particulier, si étrange, il est probable que l'auteur n'a pas péché par ignorance et s'est arrogé le droit de garder indéclinable la formule périphrastique qui lui sert à désigner Dieu. « La définition de l'être divin », comme l'a dit spirituellement M. Loisy (3), « n'est pas soumise aux règles de la grammaire ».

(1) Par exemple, I, 5, ἀπὸ Ἰησοῦ... ὁ μάρτυς ; IV, 1, ἡ φωνή... λέγων, etc. Les exemples sont innombrables.

(2) XI, 1, ἐδόθη μοι κάλαμος... λέγων. Le participe ne peut se rapporter qu'à *celui qui donne* le roseau.

(3) P. 58.

Renan a donc eu raison de dire (1) que l'*Apocalypse* est un livre « pensé en hébreu », écrit « dans un grec calqué sur l'hébreu ». Ce caractère est le même d'un bout à l'autre du livre. Partout ce sont les mêmes tours, les mêmes expressions familières, les mêmes incorrections. Cette unité de ton s'ajoute aux raisons que nous avons déjà fait valoir pour soutenir qu'à part peut-être la suscription et une partie des attestations finales, à part peut-être aussi quelques versets isolés dans le corps du livre, l'*Apocalypse* est bien tout entière l'œuvre d'un même auteur. Tout au plus a-t-on pu signaler, dans deux ou trois chapitres, x-xii notamment ou xviii, certaines particularités ; elles peuvent aisément s'expliquer soit par l'usage d'une source particulière, soit par la nature des thèmes traités dans ces chapitres.

(1) *Antéchrist*, XXXI.

CHAPITRE IV

L'INTERPRÉTATION DE L'APOCALYPSE

Nous arrivons à la partie de beaucoup la plus difficile de notre tâche. L'auteur de l'*Apocalypse*, dans les chapitres où il laisse apercevoir le lien qui, selon lui, doit unir la période des *derniers jours* à la période historique où il vit lui-même, propose au lecteur des *énigmes*, mais lui indique aussi le moyen de les deviner. Il est assez probable qu'en suivant ces indications et en tenant compte d'autres confidences, qu'il avait pu faire oralement au moins à quelques privilégiés, les fidèles des communautés d'Asie auxquelles il s'adresse avaient peu de peine à en deviner l'essentiel. Il devait toutefois subsister, même pour eux, un assez profond mystère sur bien des détails. Ce qui est sûr, c'est que les générations suivantes n'ont pas conservé une tradition exégétique à laquelle nous puissions nous fier. Irénée, qui, par ses souvenirs de jeunesse, se rattachait au milieu éphésien, ne sait déjà plus expliquer le chiffre de la Bête ; les interprétations qu'il propose (*Teitan* ou *Lateinos*) sont dénuées de vraisemblance.

Nous ne saurions prétendre, après toutes les discussions auxquelles la critique moderne s'est livrée, apporter à l'interprétation de l'*Apocalypse* une solution nouvelle. Nous nous bornerons, après avoir rappelé brièvement l'histoire de cette interprétation, à bien établir les rares données qui apparaissent avec une suffisante clarté. Nous chercherons ensuite à dégager les conséquences qu'elles impliquent.

I

Brève histoire de l'interprétation de l'Apocalypse (1). — Nous savons que Papias avait parlé de l'*Apocalypse* comme d'un livre inspiré, mais nous ignorons à qui il l'attribuait (2). Notre tradition commence véritablement avec saint Justin, qui témoigne qu'au milieu du IIe siècle, on l'attribuait à l'Apôtre Jean (3), et qui la cite à l'appui de sa croyance millénariste. Nous avons perdu le traité de Méliton qui s'y rapportait (4). Les autres témoignages ou allusions, antérieurement à Irénée, ne nous apprennent pas grand chose. Irénée (5), qui donne déjà, nous venons de le voir, quelques indications sur l'interprétation du nombre de la Bête, en plaçait la composition à l'époque de Domitien. Mais, au IIe et au IIIe siècles, l'histoire littéraire de l'*Apocalypse* consiste plutôt dans la polémique qui s'est continuée entre les défenseurs de son origine apostolique et ceux qui voulaient la rejeter hors du canon du Nouveau Testament. Irénée, Tertullien, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, sont parmi les premiers ; Marcion la rejetait ; Caïus, prêtre romain, non seulement se refusait à y voir l'œuvre d'un apôtre, mais l'attribuait au gnostique Cérinthe. Un parti mal connu, que ses adversaires ont ironiquement appelé les *Aloges*, s'est signalé par son hostilité contre les écrits johanniques, *Évangile* aussi bien qu'*Apocalypse*, en réaction violente contre le Montanisme. Denys d'Alexandrie, au milieu du IIIe siècle, se sentait évidem-

(1) On peut voir cette histoire, un peu plus complète qu'ici, mais abrégée aussi, dans les premières pages de l'*Introduction* de LOISY ; on la trouve plus détaillée dans le chapitre XIV de celle d'ALLO.

(2) ANDRÉ DE CÉSARÉE (cf. *infra*) *In Apoc.*, préface ; cf. aussi, *ib.*, 34, 52.

(3) *Dial.*, 81, LXXXI, 4.

(4) EUSÈBE, *H. E.*, IV. XXVI, 2.

(5) V, 30.

ment peu de goût pour l'*Apocalypse*, mais n'osait la condamner, vu l'autorité qu'elle avait commencé à prendre ; il cherchait une voie intermédiaire en insistant sur le contraste que présentent à tant d'égards l'*Apocalypse* et l'*Évangile*; il ne voulait laisser à *Jean l'Apôtre* que ce dernier, attribuant la première à *Jean le Presbytre*. Ces polémiques se sont apaisées à partir du IVe siècle. On peut résumer toute cette histoire en disant que l'*Apocalypse*, qui, de bonne heure, s'est fait accepter en Occident comme un écrit canonique, œuvre de Jean, fils de Zébédée, a eu infiniment plus de peine à triompher en Orient, où Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Théodoret, parmi les Pères grecs, s'abstiennent encore d'en faire usage, tandis qu'elle est également absente de la traduction syriaque de la *Bible*.

Pendant cette première période, on peut déjà reconnaître deux tendances principales chez les interprètes : les uns sont portés à prendre le texte à la lettre ; ce sont les millénaristes, comme Irénée, Hippolyte, et encore, au commencement du IVe siècle, Victorin de Pettau ; d'autres ont déjà une propension à l'allégoriser, comme Origène. Victorin de Pettau, de plus, a porté son attention sur les difficultés que crée ce perpétuel recommencement auquel le Voyant nous ramène, chaque fois que nous nous imaginons être au terme, et il a inventé une théorie qui a fait fortune dans la suite, celle de la *récapitulation*, selon laquelle les trois septénaires (sceaux, trompettes et coupes) constituent non des séries successives, mais des séries parallèles et complémentaires. La théorie de la récapitulation a été adoptée, à la fin du siècle, par le donatiste Ticonius, mais celui-ci a rompu avec l'exégèse millénariste, conforme au sens littéral, pour inaugurer un système d'exégèse à peu près uniquement spirituel (1).

(1) Saint Jérôme, partagé entre les deux tendances, penchait cependant vers les sens spirituels. Saint Augustin n'est pas très différent de Ticonius.

L'église grecque, après le IVe siècle, n'a fourni que deux commentateurs importants à l'*Apocalypse*, André de Césarée (1) et Aréthas, également évêque de Césarée (2). Les commentateurs latins, depuis Primasius au VIe siècle et Bède au VIIIe, jusqu'aux scolastiques, n'ont pas apporté plus qu'eux beaucoup d'idées nouvelles.

Mais dès la fin du XIIe siècle, dès que l'Église s'est trouvée agitée par des tentatives de réformes toujours plus nombreuses, l'interprétation de l'*Apocalypse*, poursuivie avec un intérêt plus ardent, a fourni des armes à tous les réformateurs. Avec Joachim de Flore (à la fin du XIIe siècle et commencement du XIIIe), avec Nicolas de Lyra (au XIVe), puis avec Wiclef, avec Luther, toute l'histoire récente de l'Église et du monde fera son entrée dans l'exégèse. Tour à tour la Bête sera l'Islam, la papauté, l'empire. L'interprétation variera d'époque en époque, selon l'évolution des événements et le gré des passions suscitées par eux (3).

Un retour à plus de bon sens, avec une considération plus attentive du temps où le Voyant a écrit, s'est manifesté, à la fin du XVIe siècle et au XVIIe, notamment avec les commentateurs espagnols de la Société de Jésus : Ribeira (fin du XVIe siècle), Alcasar (1614), Mariana (1619), puis, chez les protestants aussi, avec Grotius (1644). En 1688, Bossuet, dans son célèbre commentaire, s'est beaucoup inspiré de Grotius et d'Alcasar.

L'exégèse moderne s'est appliquée surtout, au XIXe siècle, à retrouver les dessous historiques qui servent de base aux prédictions du Voyant et à rattacher l'*Apocalypse* à ses origines dans la littérature juive. Peut-être le plus admirable effort de cette exégèse est-il dans ce beau livre de Renan, l'*Antéchrist*, qui forme le troi-

(1) En Cappadoce, vers 500.

(2) Xe siècle.

(3) Cette sorte d'exégèse a duré, au moins sporadiquement, jusqu'à nos jours, et on ne peut espérer qu'elle soit défunte. Voir quelques indications dans LOISY, p. 9 et 10.

sième volume de ses *Origines chrétiennes* ; bien qu'en précisant à l'extrême, jusqu'à dater l'œuvre de Jean, à quelques jours près, de fin janvier 69, Renan soit allé au delà des vraisemblances que nous pouvons atteindre. Dans le dernier quart du même siècle, et postérieurement, on s'est surtout préoccupé d'examiner si les difficultés incontestables que la critique rencontre à dater l'*Apocalypse* ne seraient pas issues d'un manque d'homogénéité. De là l'examen minutieux de la composition et de ses incohérences ; la recherche des sources ; l'hypothèse de remaniements successifs. De là les théories de Vœlter, Vischer, Spitta, Wellhausen, etc. On peut trouver, exposés à des points de vue différents, de bons résumés des plus récents travaux dans Charles : *The revelation of saint John*, 1920 ; le Père E.-B. Allo, *Saint Jean et l'Apocalypse*, 1921 ; A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, 1923.

II

Interpréter l'*Apocalypse* — j'entends les parties de l'*Apocalypse* qui font allusion à des événements contemporains — c'est essayer de la dater. Pour les parties proprement eschatologiques, les interpréter ne peut signifier que rechercher, dans la mesure du possible, à quelles sources Jean a puisé les éléments qu'il fait entrer dans sa conception des derniers jours. C'est ce que nous avons déjà tenté suffisamment. Il nous reste donc seulement à examiner quels faits historiques, quels personnages réels peuvent être visés dans ces morceaux symboliques, à tendance manifestement politique, que l'on rencontre dans la seconde partie.

Il faut partir de ce qui vise certainement l'empire romain. Si l'on pouvait être tout à fait certain que 666 désigne *Neron Cæsar*, et la variante 616 *Nero Cæsar*, on aurait trouvé un premier point d'appui solide ; mais nous pensons, on l'a vu, que quelque incertitude subsiste,

parce qu'il est peu naturel que l'auteur d'un livre écrit en grec nous demande de faire sur des lettres *hébraïques* l'opération de *gématrie* qu'il nous invite à exécuter (1). Reportons-nous donc plutôt au chapitre XVII et à ces sept têtes de la Bête, qui, selon l'explication que nous donne le Voyant lui-même, sont sept rois, dont cinq sont tombés, tandis que l'un, donc le sixième, existe, que l'autre, donc le septième, n'est pas encore venu, et demeurera peu, quand il sera venu, et que la Bête qui était et n'est plus, est elle-même un huitième, qui est d'entre les sept, et s'en va à la perdition.

Le trait caractéristique est ici celui du souverain qui est des sept, qui était et qui n'est plus, et qui sera un huitième. Il est des sept, mais comme il ne peut être ni le sixième, qui est, tandis que lui n'est plus, ni le septième qui se distingue nécessairement du huitième, cela équivaut à dire qu'il est un des cinq premiers. Or, on a beau chercher dans toute l'histoire romaine, on ne peut trouver qu'un empereur à propos duquel se soit formée la légende qu'ayant disparu il reparaîtra, et cet empereur est Néron. C'est lui que vise l'énigme proposée par l'*Apocalypse*, et l'on arrive ainsi, avec une vraisemblance aussi grande qu'on peut l'obtenir en ces matières, à cette même conclusion qu'on a cru pouvoir tirer du déchiffrement du nombre de la Bête. S'il y a quelque chose d'à peu près clair dans le *rébus* du Voyant, on peut bien affirmer que c'est cela.

Dès lors, quoi qu'on en ait pu dire, il est également assez clair que les cinq premiers empereurs sont Auguste (2),

(1) En partant du grec, on n'a réussi à arriver qu'à des résultats peu satisfaisants : Γάϊος Καῖσαρ = 616, mais, outre que la variante 616 semble moins bien garantie que 666, on ne peut guère songer à faire descendre l'*Apocalypse* jusqu'à l'époque de Caligula, ni faire de Caligula le *huitième* ; ou bien Καῖσαρ θεός = 616, ἡ Ἰταλὴ βασιλεία = 666 ; mais la Bête, en tant qu'elle s'identifie au huitième, qui est un des sept, doit être un individu.

(2) Car, malgré l'appui que peut donner à cette thèse l'exemple de Josèphe, il n'est pas très naturel de commencer la liste à César.

Tibère, Caligula, Claude, Néron. Il est beaucoup plus malaisé de reconnaître le sixième et le septième ; car, comme l'année 69 a vu s'élever trois compétiteurs à l'empire, qui tous les trois n'ont régné que peu de temps, on est en droit de se demander si le Voyant a pu compter l'un d'entre eux comme le sixième, qui, par opposition au septième, dont il est dit qu'il durera peu, semble posséder un pouvoir plus stable ; si cette dernière interprétation est juste, on devrait plutôt penser que le Voyant a sauté par-dessus les trois empereurs de l'an 69, en les regardant comme des intérimaires, pour passer directement à Vespasien.

On serait ainsi amené à dater l'*Apocalypse* des premières années du règne de Vespasien. Ce résultat, tiré du chapitre XVII, risque-t-il d'être contredit par les données contenues dans d'autres chapitres ? Le chapitre XI est celui où l'on est le plus tenté de chercher un contrôle des chapitres XIII (chiffre de la Bête) et XII (les sept empereurs). Ce chapitre est relatif au temple de Jérusalem, que le Voyant reçoit l'ordre de mesurer « ainsi que l'autel et ceux qui y adorent », en exceptant le parvis extérieur du temple, parce qu'il a été donné aux Gentils, qui fouleront la Ville Sainte pendant 42 mois. Ces 42 mois (les 3 ans 1/2) viennent sans doute de Daniel (VII, 25 ; XII, 7), et semblent prouver que la prédiction est calquée sur ce que dit Daniel d'Antiochos Épiphane. Il y a certainement dans ce chapitre des éléments traditionnels sur lesquels il n'est pas prudent peut-être de faire fond pour élucider la relation qu'il présente avec les événements contemporains. Mais il semble bien difficile d'admettre que celui qui l'a écrit ait connu la ruine du temple. Il se peut, il est vrai, que Jean ait ici fait usage d'une prophétie juive, mais aurait-il pu s'en servir lui-même après la destruction de Jérusalem ? Vespasien a reçu du Sénat le titre d'Auguste, le 21 décembre 69. Le feu a été mis au temple de Jérusalem au commencement d'août 70, et Titus a fait son entrée dans la ville

conquise et incendiée au commencement de septembre (1). Il semblerait, à calculer d'après le chapitre XII, que l'*Apocalypse* ait été composée dans la première moitié de 70.

Il ne paraît donc pas possible d'accepter la date donnée par Irénée, qui, dans son livre *Contre les Hérésies* (v, 30), après avoir dit que « s'il avait été bon que le nom de l'Antéchrist fût révélé ouvertement dans le temps présent, celui-là l'aurait dit qui a vu la *Révélation*, (c'est-à-dire : l'auteur de l'*Apocalypse*), ajoute : « Car il n'y a pas bien longtemps que sa vision a eu lieu, puisqu'elle est presque contemporaine de notre génération, et date de la fin du règne de Domitien. » Nous ignorons sur quoi Irénée fondait son assertion : peut-être était-ce sur le grand âge qu'il attribuait à Jean, qui, dit-il ailleurs (II, 22 ; II, 3), vécut jusque sous Trajan ; sans doute aussi sur ce que, comme l'a fait Eusèbe dans sa *Chronique*, il plaçait sous Domitien (2) le bannissement de Jean à Patmos.

Y a-t-il, en faveur de cette date plus tardive, des appuis à trouver dans certains éléments du texte ? Il est naturel de se demander à quel stade de développement paraissent être parvenues les sept Églises auxquelles Jean envoie son livre, d'après les lettres qui leur sont adressées. Nous pensons que l'*Ange*, destinataire de ces lettres, n'est pas l'évêque ; c'est, conformément au scenario céleste qui est, dès le début, introduit par l'auteur, l'ange céleste préposé à la surveillance de chacune, ce qui n'empêche, en aucune façon, que, sa vision terminée, le Voyant adresse son Épître à chacune des Églises terrestres protégées par ces anges. Nous n'avons donc aucun moyen de discerner quel est le régime administratif sous lequel vivent ces communautés, presbytéral, épiscopal, ou tout autre. Les hérésies visées dans ces lettres

(1) J'attache par contre moins d'importance que Renan à l'épisode du faux Néron mis à mort par Asprenas à Cythnos.

(2) Eusèbe le place à la 14e année du règne de Domitien (94/5).

n'impliquent nullement un développement d'idées qui nous oblige à descendre jusqu'à l'époque de Domitien. Enfin, il n'est pas tellement surprenant que Jean ne fasse aucune allusion à saint Paul, quand plus tard Ignace ou Polycarpe, à propos d'Éphèse, n'en feront aucune à Jean lui-même. Apôtres et docteurs, et même prophètes, sont assez jaloux de leur autorité pour ne point trop tenir à évoquer la mémoire de leurs prédécesseurs ou concurrents (1).

Que faut-il penser de ce que l'auteur de l'*Apocalypse* nous dit des persécutions ? Une catastrophe comme celle de l'an 64 ne suffit-elle pas à l'expliquer ? Et, si parmi les martyrs qui paraissent devant l'agneau, il s'en trouve de tout pays et de toute nation, n'est-ce pas parce qu'à Rome affluaient les provinciaux de toute race ? En dehors des chrétiens de la *grande tribulation*, l'*Apocalypse* mentionne à Pergame un martyr isolé. Il y en a eu certainement plus d'un en Asie, à Pergame et ailleurs, avant l'époque de Domitien.

Peut-être, de tous les textes que l'on a cités comme suggérant une date tardive, celui qui aurait le plus de chance d'être persuasif (2) serait-il le verset 14 du chapitre xxi, où il est dit que les douze fondements du mur de la Jérusalem nouvelle portent les noms « des douze Apôtres » de l'agneau. Toutefois, si cette manière de parler rend peu vraisemblable que celui qui l'emploie se soit compté lui-même parmi les Douze, est-il absolument indispensable d'en conclure que tous les Douze fussent morts au moment où le verset a été écrit ?

(1) Allo s'étonne que dans la lettre à Laodicée il ne soit fait aucune allusion au tremblement de terre de l'an 60 (Tacite, *Histoire*, IV, 5) ; mais Tacite, en disant que Laodicée n'eut pas besoin du secours de Rome pour se relever, laisse entendre que ce relèvement fut très rapide.

(2) Il ne me semble pas, non plus, qu'on soit tenu de descendre jusqu'au temps de Domitien à cause de ce qui est dit de l'*adoration* de la Bête. La tentative de Caligula — sans parler de l'influence du livre de *Daniel* — suffit à justifier ce qu'a dit le Voyant.

Somme toute, et bien qu'on doive confesser que l'assertion d'Irénée, qui portait un si vif intérêt à l'histoire des origines chrétiennes de l'Asie, n'est pas à dédaigner, l'examen impartial du texte rend plus vraisemblable que l'*Apocalypse* a été composée peu de temps après la crise épouvantable de l'an 69, où l'empire romain parut si près de se dissoudre.

III

L'auteur. — Nous avons osé prendre parti pour la date, bien que nous ne prétendions donner notre solution que comme la plus vraisemblable, sans lui attribuer une certitude impossible à obtenir. Nous devons avouer que nous ne savons sûrement de l'auteur que son nom, Jean, qu'il nous a lui-même donné, à plusieurs reprises, au début et à la fin de son livre. Mais quel est ce Jean ? Est-ce comme l'a admis la tradition ecclésiastique, Jean fils de Zébédée ? Assurément, s'il est malaisé d'attribuer au pêcheur galiléen, au *Fils du Tonnerre*, la théologie savante, la théologie hellénisée du *IVe Évangile*, on peut trouver que l'*Apocalypse*, avec tout ce qui dénote en elle l'influence de l'esprit juif, avec la violence passionnée, l'ardente colère contre Rome qui s'y exhale, répondrait mieux que l'*Évangile* à l'image que nous pouvons nous faire de Jean l'apôtre, d'après les quelques traits que les *Synoptiques* lui ont prêtés. Mais nous avons déjà noté que la façon dont ce Jean parle des douze Apôtres rend assez peu probable qu'il se considère comme un des leurs.

Dès lors, est-ce le *Presbytre* de Papias ? Si c'est lui, en l'admettant nous n'apprenons pas grand chose, et il ne semble pas, en tout cas, qu'on puisse l'identifier avec le *presbytre* de ces *Épîtres johanniques* qui ont des liens si évidents avec l'*Évangile*. Bornons-nous donc à dire qu'un prophète du nom de Jean, qui jouissait d'une

grande autorité auprès des Églises d'Asie, a composé vers 70, ce manifeste anti-impérial, anti-romain ; de bonne heure, il a passé pour Jean l'apôtre, et c'est sous son nom que l'*Apocalypse*, comme le *IVe Évangile*, comme les *Trois Épîtres*, est entré dans le canon du Nouveau Testament.

CHAPITRE V

LES APOCALYPSES CHRÉTIENNES APOCRYPHES

Nous rattacherons à l'*Apocalypse de Jean* tout au moins l'une des *Apocalypses apocryphes*, celle de Pierre, qui paraît être la plus ancienne de celles que nous avons conservées, et qui a trop de relation avec l'*Évangile dit de Pierre*, pour qu'ayant parlé de celui-ci déjà, nous remettions à plus tard l'étude de celle-là.

On en a connu de tout temps l'existence par deux citations de Clément d'Alexandrie (1), une de Méthode (2), deux de Macarius Magnes (3). En 1892, Bouriant en a publié un fragment important en grec, dû à ce même manuscrit qu'il avait retrouvé en 1886 dans un tombeau chrétien d'Akmîm, et qui contenait aussi un morceau de l'*Évangile de Pierre* (4). Depuis, M. R. James (5) a reconnu, dans un traité éthiopien que M. Grébaut avait édité dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1907-1910), une adaptation de l'*Apocalypse de Pierre*, que nous pouvons

(1) *Eclog. proph.*, 41, 48.

(2) *Symposion*, II, 6.

(3) *Apocriticus*, IV, 6, 16 ; IV, 7.

(4) *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX, I ; fac-similé au fascicule III (1893) ; — Lods, *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre*, 1893. — Traduction allemande dans Preuschen, *Antilegomena*, 2e éd. 1905 ; — Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., 1920 ; — Harnack,, *T. U.*, IX, 2.

(5) M. James a aussi publié un autre court fragment en grec, d'après un ms. égyptien appartenant à la Bodleienne (*Journal of Theological Studies*, 1910-11).

nous flatter de connaître aujourd'hui à peu près dans toute son étendue, sinon partout dans son texte primitif.

Le texte primitif était assez court. Le catalogue dit de Clermont lui attribue une longueur de 270 stiques ; la stichométrie de Nicéphore lui en donne 300. Le fragment grec en ayant, au compte de Harnack, 131 environ, n'est donc pas bien loin de représenter la moitié du tout. Il commence brusquement au milieu d'un discours du Seigneur, annonçant la venue de faux prophètes, qui sera suivie de *celle de Dieu*, pour la consolation des fidèles et le châtiment des impies (1-3). Cela dit, le Seigneur invite ses douze disciples à le suivre sur la montagne ; les disciples lui ont demandé de leur montrer (1) un de leurs « frères justes, sortis de ce monde, afin qu'ils voient comment est leur forme, qu'ils prennent confiance et encouragent les hommes qui les écouteront » (4-5). Deux hommes apparaissent ; leur aspect est si éclatant que les Apôtres ne peuvent le soutenir : leur face rayonne ainsi que leur vêtement ; leurs corps effacent la blancheur de la neige et le rouge des roses. Leur chevelure, bouclée, fleurie, tombe sur leurs épaules (6-80). Sur la question que lui posent les disciples, Jésus leur apprend que ce sont bien là les justes, dont ils ont voulu voir la forme. Où sont-ils, demande Pierre ? et le Seigneur lui montre un lieu hors de ce monde « resplendissant de lumière, où l'air est illuminé par les rayons du soleil, où la terre est fleurie de fleurs immarcescibles, pleine d'aromates, d'arbres odorants, impérissables, porteurs d'un fruit béni », et dont le parfum arrive jusqu'aux disciples (11-17).

Ce lieu est peuplé d'habitants vêtus d'un vêtement d'anges de lumière et en rapport avec sa beauté. Les anges le fréquentent. La louange de Dieu y retentit : « C'est », dit le Seigneur, « votre lieu, le lieu des grands-prêtres, des hommes justes » (17-20).

(1) C'est, on le voit plus bas, Pierre qui parle au nom des Apôtres

En face est un autre lieu, lieu de châtiment, avec des anges vêtus de noir, ainsi que l'est l'air qui l'enveloppe. Ces anges punissent les coupables (21) ; la description des supplices emplit les versets suivants : blasphémateurs pendus par la langue, au-dessus d'un feu ardent (22) ; ennemis de la justice plongés dans un lac de boue ardente, et gardés par des anges qui les tourmentent (23) ; femmes adultères pendues sur le bourbier qui bouillonne comme un cratère, et leurs complices pendus par les pieds, par les cheveux, avec la tête plongée dans le bourbier (24) ; meurtriers précipités en un lieu plein de reptiles, mordus par eux et rongés par les vers, en présence des âmes de leurs victimes qui acclament la justice de Dieu (25). C'est dans un autre lieu analogue, plein comme un lac de la sanie infecte des coupables, que sont plongées jusqu'au cou les femmes coupables du crime d'avortement, en présence de leurs enfants qui, des rayons qu'ils émettent, leur percent les yeux (26) ; d'autres hommes et femmes sont brûlés jusqu'à mi-corps dans un lieu ténébreux où des esprits mauvais les flagellent et où les vers rongent leurs entrailles ; ce sont ceux qui ont persécuté ou livré le juste (27) ; non loin, d'autres damnés, également des deux sexes, mâchent leurs lèvres et reçoivent du fer fondu dans leurs yeux : ce sont des blasphémateurs (1) (28) ; en face, de faux témoins mâchent aussi leurs langues et ont du feu ardent dans la bouche (29) ; en un autre endroit, sur des cailloux pointus et brûlants sont roulés des hommes et des femmes vêtus de guenilles ; ce sont les riches impitoyables (30) ; encore un lac, plein de pus, de sang et de boue, où des hommes et des femmes sont engagés jusqu'aux genoux : ce sont des usuriers (31) ; du haut d'un escarpement élevé, d'autres, des deux sexes toujours, sont précipités sans cesse, obligés qu'ils sont, après leur chute, de remonter la pente pour subir le même sort : ce sont des

(1) Le verset semble faire double emploi avec le verset 22.

impudiques, coupables de vices contre nature (32) ; près de cette falaise sont les idolâtres, dans un lieu plein de feu ; et non loin, d'autres hommes et d'autres femmes se frappent avec des verges de feu (33)... (1) ; enfin d'autres sont brûlés, retournés sur le gril : ce sont ceux qui ont abandonné la voie de Dieu... (34) (2).

Le texte éthiopien recouvre l'essentiel du fragment d'Akhmim et se rencontre aussi avec les fragments dus à des citations (3). Mais il est, en général, plus développé, soit dans l'expression seulement, soit par quelques additions plus originales ; il présente des transpositions qui en modifient assez sensiblement le caractère. Il fait partie d'un ensemble d'écrits, qui composent un *corpus* pseudo-clémentin (4), dont la forme actuelle paraît

(1) Le texte est lacuneux et n'indique pas la nature de leur faute ; d'après l'éthiopien, ce sont ceux qui « ont été séduits par les démons ».

(2) Texte également lacuneux.

(3) Voir les articles de James cités *supra* ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* tome 1, 2e édit. (1923), p. 614-15 ; M. Goguel, *Revue de l'Histoire des religions*, mai-juin, 1924.

(4) Ce corpus, avec les titres, *Apocalypse de Pierre, Apocalypse de Pierre par Clément, Livre de Clément*, se donne pour composé par Clément Romain et contient des révélations du Seigneur au prince des Apôtres ; il s'est conservé en arabe et en éthiopien, dans divers remaniements ; il a des parties historiques, d'autres apocalyptiques, d'autres ecclésiastiques (disciplinaires). Selon Bardenhewer (*l. c.*), le texte éthiopien est dérivé de l'arabe, le document primitif serait originaire d'Égypte et pourrait être daté du VII-VIIIe siècle. Cf. à ce sujet : Bratke, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1893. La partie qui se rencontre avec l'*Apocalypse de Pierre* a été publiée par Grébaut dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, p. 198, 307, 425 ; elle est intitulée dans la publication de Grébaut : Littérature éthiopienne pseudo-clémentine ; texte et traduction du traité : *La seconde venue du Christ et la résurrection des morts.* Bien que l'*Apocalypse de Pierre* y soit utilisée largement et presque à la manière d'une traduction, elle ne s'en trouve pas moins incorporée à un ensemble qui, par des additions, par des transpositions, prend un autre caractère. Le traité éthiopien contient une part d'*instructions* beaucoup plus considérable que ne devrait en contenir l'*Apocalypse* ; il se présente comme un livre mystérieux, qui ne doit pas être révélé à tous : « ce texte est à l'intérieur d'un coffre, dans une boîte, pour que les insensés ne le voient pas » p. 438 (et *alias*).

remonter aux VIIe/VIIIe siècles, mais dont l'origine et les sources ne sont pas suffisamment éclaircies. Il débute au moment où les disciples abordent Jésus sur le mont des Oliviers, et lui demandent de leur révéler les signes de la fin des temps. Jésus leur répond qu'alors viendront de faux Christs ; puis le Seigneur reparaît sur les nuées, précédé de la croix (1), pour être couronné par Dieu. On trouve ensuite la parabole du figuier stérile, que le grec ne donne pas, avec son explication. La description de l'enfer et du paradis — dans cet ordre, qui est l'inverse de celui du grec — est précédée d'une lamentation de Pierre sur le sort des damnés, que le Seigneur accueille par un blâme. Quelques variantes ou quelques additions caractérisent la description des châtiments dans la partie commune avec le texte grec, au delà de laquelle elle se continue. Celle du paradis, où manquent quelques traits du grec, a une conclusion qui lui est propre : les anges amènent les élus et les justes, en les portant sur leurs mains ; les élus revêtent la vie éternelle, et les justes se réjouissent à la vue des damnés, qui implorent leur pitié, mais que l'ange Tartarouchos n'en châtie que plus durement. Ils reçoivent le baptême éternel et le salut. Le Seigneur envoie Pierre prêcher l'Évangile en Occident.

Le morceau contient encore une adaptation du récit de la Transfiguration, avec des variantes assez curieuses par rapport aux Évangiles ; il raconte enfin l'Ascension et le Jugement dernier. Le ciel se referme, et les disciples redescendent de la montagne en louant Dieu.

Une comparaison détaillée du texte grec (2) et de l'éthiopien donne à penser que l'éthiopien a été assez sensiblement développé et rajeuni ; l'ordre y est aussi, en général, moins satisfaisant que dans le grec. Il n'est pas sûr cependant que sur quelques points il n'offre pas

(1) Ce qui établit un lien assez curieux avec l'*Évangile de Pierre* (39-42).

(2) Voir l'article de M. Goguel, cité *supra*.

des leçons plus anciennes que ce dernier, dont nous ne saurions affirmer qu'il représente parfaitement le texte primitif.

Certains versets du texte éthiopien ont été interprétés comme faisant allusion à Bar-Kochéba, ce qui conduirait à placer l'original après 135. Mais il est probable que le texte grec, en dernière analyse, était assez sensiblement antérieur. Le rapport de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse*, les particularités du récit de la Transfiguration ont suggéré certaines hypothèses qui ne laissent pas d'être hardies. Il est plus important de définir les caractères principaux de cette *Apocalypse*. Elle était assez courte, et le lecteur a pu se rendre compte que le ton, comme la matière, en est bien différent de celui de l'*Apocalypse* de Jean. Quoique nous ignorions tout de l'auteur et du milieu ou du temps auquel il appartenait, on voit tout de suite que ni le milieu ni le temps ne sont les mêmes, et que l'auteur est bien moins imprégné de l'esprit juif, bien moins dépendant de la tradition prophétique. Il est plus rapproché de l'esprit hellénique. Sa description du paradis a de la simplicité et une certaine grâce. Celle des enfers a une certaine logique dans la relation établie entre les fautes et les châtiments qu'elles entraînent ; et l'on a pu noter avec beaucoup de justesse que quelques-uns de ces châtiments (1) rappellent ceux qu'Orphiques et Pythagoriciens avaient imaginés. Le catalogue des fautes est instructif pour l'histoire de la morale chrétienne.

L'*Apocalypse de Pierre* a joui de quelque autorité pendant assez longtemps. Eusèbe (*H. E.*, VI, 14, 1) nous apprend que Clément d'Alexandrie ne s'était pas contenté de la citer parfois, mais l'avait commentée dans ses *Hypotyposes*. Le fragment dit de Muratori (2) l'admet, à côté de celle de Jean, en reconnaissant que « quelques-

(1) Cf. Dieterich, *Nekyia*, 1893.
(2) Ligne 71-3.

uns des nôtres ne veulent pas qu'on la lise à l'Église ». Bien qu'Eusèbe et Jérôme à sa suite la rejettent catégoriquement, on peut déduire avec assez de vraisemblance de l'usage qui en est fait par le païen dont Macarius Magnes reproduit les objections qu'elle gardait encore au IVe siècle un certain crédit, et elle est parvenue, par une voie indirecte, à prolonger son existence longtemps après, en Éthiopie.

L'*Apocalypse de Paul* est beaucoup plus tardive, quoique, sous la forme où nous la possédons, elle suppose un texte assez ancien. Nous parlerons des *Oracles sibyllins*, qui sont, à leur façon, des sortes d'apocalypses, quand nous étudierons les origines de la poésie chrétienne.

LIVRE V

HISTOIRE DU TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT ET DE LA FORMATION DU CANON

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE DU TEXTE

Bibliographie sommaire. — L'étude critique du texte du N. T. a été inaugurée, au XVIIe siècle, par les admirables travaux d'un Français, l'oratorien RICHARD SIMON : *Histoire critique du Texte du N. T.* Rotterdam, 1689. — *Histoire critique des versions du N. T.*, *ib.* 1690. — *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.*, 1693. — *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.*, Paris, 1695. — Voir principalement, parmi les travaux modernes : EDOUARD REUSS : *Bibliotheca novi Testamenti græci*, Brunschwig, 1872 ; — A. LOISY, *Histoire critique du texte et des versions du N. T.*, 1892 ; — KENYON, *Handbook to the textual criticism of the N. T.*, 1901 ; 2e édit. 1912 ; — C.-R. GREGORY : *Textkritik des N. T.*, 1909 ; — E. JACQUIER : *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, 1913 ; — et l'excellente *Introduction* de NESTLE, *Einführung in das griechische Neue Testament*, 4e édit., revue par E. von Dobschütz, 1923, à laquelle ce chapitre doit beaucoup.

Brève histoire de la propagation du texte. — Les livres du Nouveau Testament se sont répandus d'abord sous la forme que revêtaient habituellement tous les textes, au commencement de notre ère, et que les trouvailles, devenues si abondantes en Égypte au cours de ces dernières années, nous ont fait parfaitement connaître : sous

la forme de *rouleaux de papyrus*. Cela dit, nous n'entrevoyons leur mode de publication que pour les écrits de Luc et de Paul. Luc a coordonné les deux parties de son œuvre, toutes deux adressées à Théophile ; elles ont dû remplir chacune un rouleau et les deux rouleaux se faisaient suite. Paul nous dit parfois quel est le copiste qui a écrit sous sa dictée ; lui-même ajoute volontiers à la fin de ses *Lettres* quelques versets de sa propre main, qui en garantissent l'authenticité et seront pour les fidèles des Églises qu'il a fondées une marque de son affection fidèle. Il se peut que Tertius, par exemple, qui a ainsi écrit l'*Épître aux Romains*, ait gardé copie, pour Paul, de cette *Épître*, ou envoyé à Rome un duplicata du manuscrit original. A Rome, on a dû conserver avec soin un document aussi important. Mais un assez long temps s'est passé avant que les exemplaires se soient multipliés ; Luc n'en connaissait peut-être pas, et il y a, nous l'avons vu, des *Lettres* de Paul qui se sont perdues. On peut croire vraisemblable que l'*Évangile* et les *Actes*, dédiés par Luc à un personnage considérable, ou tout au moins notable, lui auront été remis en un exemplaire soigné, calligraphié. Il est possible, puisque Luc a travaillé comme un historien, qu'il ait même prévu l'exécution d'un plus grand nombre d'exemplaires, qu'il ait donné une sorte d'*édition* de son œuvre ; mais cela reste purement conjectural.

Le papyrus était fragile ; les textes originaux ne se sont probablement pas conservés bien longtemps, sans parler des causes de destruction ou de perte qu'a rendues fréquentes la vie incertaine menée par les chrétiens, en des temps où la persécution les menaçait sans cesse. Au commencement du IVe siècle, l'édit de Dioclétien a même visé la livraison des textes sacrés et poursuivi leur anéantissement. Lorsqu'en 480 on a prétendu avoir retrouvé à Chypre, dans le tombeau de Barnabé, le manuscrit original de l'*Évangile de Mathieu*, ou lorsqu'on montrait à Éphèse, vers 600, l'autographe de celui de

Jean, nous pouvons être assurés que ni l'un ni l'autre n'avait plus d'authenticité que le prétendu original latin de Marc, conservé à Venise ou à Prague (1).

Cependant, outre que nous pouvons nous faire quelque idée de ce qu'ont pu être ces premiers textes sur rouleaux de papyrus d'après les documents d'autre contenu, mais de même matière (lettres privées, textes classiques, etc.), retrouvés dans le sable du Fayoûm, nous possédons encore un certain nombre de fragments de papyrus assez anciens (2) contenant quelques morceaux des *Évangiles* (3), des *Actes* (4), des *Épîtres de Paul* (5), de l'*Apocalypse* (6) ; les plus anciens seulement de ces fragments sont des *rouleaux* ; la plupart sont des débris de *livres* ; car la forme du *livre* a été parfois aussi donnée aux feuilles de papyrus.

C'est au courant du IVe siècle que s'est opérée la substitution au papyrus du parchemin. L'utilisation de la peau animale, connue déjà au temps d'Hérodote (cf. V, 58), retrouvée ou employée plus largement selon Varron (7) dans le royaume de Pergame, ne s'est généralisée que beaucoup plus tard. Le nom du parchemin, de la *peau de Pergame* (περγαμηνή), apparaît, pour la première fois, dans un édit de Dioclétien. On peut dire en résumé que le papyrus domine jusque vers 300 et se trouve encore exceptionnellement jusqu'aux VIIe/VIIIe siècles ; le parchemin lui succéda du IVe au XIIIe siècles et servit

(1) Voir sur ces documents les références données par Nestle, p.2.

(2) Voir la liste de Nestle-von Dobschütz, p. 85, et le recueil de Wessely, dans la *Patrologie orientale* de Graffin (IV, 2).

(3) Celui qui semble le plus ancien (contenant Mathieu, I, 1-9), est peut-être du IIIe siècle ; en tout cas il n'est pas postérieur au commencement du IVe. Nestle en donne un facsimile.

(4) On a un fragment de 4-6 dans un papyrus de Berlin du IVe siècle.

(5) Fragment de l'*Ép. aux Rom.* ; de *la* 1re *aux Cor.* ; de l'*Ép. aux Hébr.*

(6) Frag. de V, 5-8 ; VI, sur un papyrus du IVe siècle ; de 4-7, sur un papyrus des III-IVe siècles, de XXVI, 7, 8, 10, 12, sur un papyrus des III-IVe siècles.

(7) Dans Pline, *H. N.*, XIII, 120-170.

encore parfois après l'invention de l'imprimerie; le *papier*, venu de Chine par l'intermédiaire de la Perse, a commencé à être connu en Orient vers le xᵉ siècle, en Occident seulement au xiiiᵉ, pour se généraliser, dans le premier de ces domaines, au xiiiᵉ ; dans le second au xvᵉ. L'écriture *majuscule* est employée par les copistes jusqu'au ixᵉ siècle, et partiellement jusqu'au xᵉ ; au milieu du ixᵉ commence à apparaître la *minuscule*.

Les premiers textes étaient écrits sans séparation de mots, sans les esprits et les accents ; ils étaient précédés d'un titre, suivis d'une brève suscription, sans autres procédés pour en faciliter l'emploi. Peu à peu, la littérature sacrée a adapté à son usage les méthodes qu'avaient imaginées les grammairiens profanes : on introduisit une division en chapitres ; on indiqua le nombre total de lignes que représentait chaque texte ; on se servit de moyens ingénieux pour permettre de retrouver dans les Évangiles les morceaux parallèles ; on facilita la lecture à haute voix en décomposant les périodes en leurs membres. Au ivᵉ siècle, Eusèbe de Césarée, un autre personnage sur lequel nous sommes moins bien informés, Euthalius, d'autres encore accomplirent cette besogne utile. Les manuscrits, magnifiquement ornés, devinrent souvent, dès cette époque, d'un grand prix, et les Pères de l'Église grecque ou de l'Église latine, qui ont favorisé autant qu'ils l'ont pu tout l'effort d'érudition employé à procurer aux lecteurs le texte le plus sûr et à leur en faciliter l'intelligence, dont plusieurs ont pris eux-mêmes une part importante à ce travail, ont dû parfois condamner la vanité qui s'attachait à ces beaux volumes, devenus des objets de luxe.

II

Les manuscrits et les éditions du Nouveau Testament. — Au compte établi par von Dobschütz, dans sa revision du

livre de Nestle (1), pour l'établissement du texte du Nouveau Testament, nous disposons de plus de 2.500 manuscrits dont 32 fragments de papyrus, 170 manuscrits en écriture majuscule, et 2.320 en écriture minuscule ; il faut ajouter à ces manuscrits les *lectionnaires* (2), dont on ne possède pas moins de 1.561.

Aux manuscrits qui nous donnent ainsi le texte grec, il faut ajouter, comme moyen de contrôle, outre les citations des Pères, le témoignage des traductions : anciennes traductions latines, dont l'histoire primitive est assez obscure et qui ont abouti à la Vulgate (3) ; traductions syriaques (*Diatessaron* de Tatien ; évangile des *Textes séparés* ; *Peschitto*) (4) ; traductions coptes (5) (saïdique, la plus ancienne ; ensuite versions de la moyenne et de la basse Égypte) ; plus tard gothique, arménienne (6), etc.; plus tard encore slave, arabe, persane.

C'est pendant la première période de leur propagation, c'est-à-dire pendant le Ier siècle et la première moitié du IIe, que les différents écrits qui devaient former un jour le Nouveau Testament ont été exposés surtout à divers dangers : celui d'être remaniés, altérés ou perdus. A partir du IIIe siècle, le canon étant définitivement constitué, le Nouveau Testament ayant pris entièrement le caractère d'un livre révélé, aussi sacré que l'Ancien, la bonne conservation du texte, dans les milieux ecclésiastiques, a été assurée. D'autre part, la persécution de Dioclétien, si violente qu'elle ait été, n'a pu réussir

(1) P. 85.

(2) C'est-à-dire les recueils, qui donnent — en vue de l'usage liturgique — non pas le texte complet et suivi, mais, jour par jour, dans l'ordre de succession de l'année ecclésiastique, les morceaux destinés à être lus à l'office.

(3) Cf. DE LABRIOLLE. *H. de la Litt.* ch. (Liv. I, ch. I, et livre III, ch. V).

(4) Cf. RUBENS DUVAL, *Litt. syriaque, ch.*; *Litt. ch.* III ; BAUMSTARCK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 18-25.

(5) Cf. NESTLE, p. 22.

(6) *Ib.*, p. 45 et 57.

à faire disparaître tous les exemplaires ; elle n'a pas eu la même intensité dans toutes les provinces ; et là où elle a sévi le plus violemment, il n'a pas dû être impossible à des fidèles dévoués de trouver de bonnes cachettes.

Il y a eu cependant au début, entre les textes usités dans les différentes provinces de l'empire, certaines différences locales que l'on peut encore discerner en une certaine mesure : différences dans la liste (le canon) des écrits consacrés ; variantes dans leur texte. Nous dirons tout à l'heure ce que l'on peut entrevoir de cette évolution. Au total on peut croire que, depuis le IVe siècle tout au moins, le Nouveau Testament nous a été fidèlement transmis. Les problèmes de détail qu'un éditeur moderne est obligé de se poser sont infinis, et souvent malaisément solubles. Un petit nombre de cas seulement a une réelle importance. Il est donc relativement facile de publier le texte reçu ; mais nous ignorons tout de l'histoire de sa transmission pendant plus d'un siècle, et c'est alors qu'il a pu être exposé à des altérations que nous pouvons à peine, le plus souvent, soupçonner.

Après la découverte de l'imprimerie, le texte latin de la Bible a été imprimé immédiatement (1) ; il n'en a pas été tout à fait de même du texte grec du Nouveau Testament. Il a fallu attendre jusqu'au XVIe siècle pour que fût entreprise une édition scientifique : ce fut celle qu'on dut à l'initiative du cardinal Ximénès, et qui est connue sous le nom de *Complutensis*, parce qu'elle a été publiée à Alcalà de Hénarès, dont le nom latin est *Complutum* (2). Commencée en 1502, l'édition du Nouveau Testament était achevée en 1514 ; celle de l'Ancien Testament le fut en 1517 ; mais l'une et l'autre ne se répandirent qu'en

(1) Le premier livre imprimé a été la Bible latine de Gutenberg de 1452-6.

(2) L'édition fut exécutée par des professeurs de l'Université locale, particulièrement par J.-L. de Stunica.

1520, après avoir reçu l'approbation papale de Léon X. C'est une édition très méritoire, fort supérieure à celle qu'Érasme donna dans l'intervalle, chez Froben, à Bâle, en 1516, et qui avait été trop rapidement préparée. Les premières éditions françaises, celle de Simon de Colines (1534), celle de Jacques Toussaint (1543), témoignent d'un effort critique intéressant, la première surtout. Elles furent effacées par les trois éditions de R. Estienne, qui se succédèrent en 1546, 1550, 1551. Celle de 1550, l'*editio regia*, en deux volumes in-folio, a constitué jusqu'aux temps modernes, en Angleterre, le texte courant, le *textus receptus* (1). L'édition de Théodore de Bèze (1565-1604) se maintient, en somme, dans la tradition de la *Complutensis*. La fin du XVIe siècle a produit la Bible polyglotte (2) de Philippe II, parue à Anvers (1569-1572) par les soins d'Arias, et qu'ont suivie celles de Paris (1620-1645), par Michel Le Jay, Jean Morin et le Maronite Gabriel Sionita (3) ; puis celle de Londres (1655-1657), par Brian Walton (4). Le XVIIe siècle a produit principalement les éditions des Elzevier (1624-1678), dont l'une, celle de 1633, a fourni le *textus receptus* usité ailleurs qu'en Angleterre. A la fin du siècle, les recherches de Richard Simon, déjà mentionnées, ont posé magistralement les principaux problèmes et inauguré l'ère des méthodes critiques.

Au commencement du XVIIIe siècle a paru la grande édition critique de John Mill (1707), dont le vaste apparat ne contenait pas moins de 30.000 variantes. Le grand philologue anglais Bentley ne donna pas d'édition, mais émit des vues intéressantes dans ses *Proposals* (1720). Les éditions de Bengel (1734), de Wettstein (1751-1752),

(1) Le *texte reçu*, sur le continent, fut un texte postérieur : celui de l'édition des Elzevier, 1633.

(2) Grec, latin, syriaque.

(3) Ajouter l'arabe.

(4) Grec, latin, syriaque, éthiopien, arabe ; pour les Évangiles, persan en plus.

de Griesbach (1775-1777 ; réédition en 1796 et en 1806), marquent les débuts, déjà heureux, de l'érudition allemande, tandis que celle de Matthæi, Allemand qui enseignait à Moscou (1782-1788, et, sous une forme plus maniable, 1803-1807), fait intervenir l'utilisation des manuscrits byzantins. Les grands travaux critiques ont été accomplis au XIX[e] siècle par Lachmann, qui s'est proposé de donner, en se servant des plus anciens manuscrits grecs et latins, un texte analogue à celui que possédait l'Église vers la fin du IV[e] siècle (la principale édition de Lachmann, en deux volumes, est de 1842-1850) ; par Tischendorf, qui a augmenté considérablement le nombre des manuscrits en majuscule et qui a découvert l'un des plus importants entre tous, le *Codex Sinaïticus* du IV[e] siècle (de ses nombreuses éditions, celle qu'il faut retenir principalement est la VIII[e], l'*editio octava major* (1869-1872), le répertoire le plus considérable de variantes qui existe) ; par Tregelles (1857-1872) ; par les deux Anglais Westcott et Hort (1881 ; réédition en 1896 ; plusieurs rééditions depuis 1885, sous la forme abrégée) ; par J.-B. Weiss (1902-1905) ; par Friedrich Blass (édition des *Actes*, 1895 ; de l'*Évangile de Luc*, 1897 ; de celui de Mathieu, 1901 ; de celui de Jean, 1902) ; enfin, par H. von Soden (1902-1913 ; édition abrégée 1913). Complétons et précisons cette sèche énumération en indiquant les principales tendances de ces diverses éditions, tendances souvent opposées, entre lesquelles les éditions données par Nestle ont pour objet d'établir une sorte de moyenne (1898 ; nombreuses rééditions).

III

Les principaux manuscrits. Le classement des manuscrits. — Nous avons vu combien sont nombreux les manuscrits qui sont à notre disposition, et qu'ils sont di-

visés — une fois les papyrus mis à part — en deux catégories : manuscrits en majuscule et en minuscule. Les premiers sont les plus anciens. Il importe d'indiquer au moins les principaux. Ce sont :

Le *Sinaiticus* (א) (1), actuellement à Saint-Pétersbourg, découvert dans un couvent du Sinaï par Tischendorf, qui le croyait de la première moitié du IVe siècle et le mettait en relation avec l'édition faite par Eusèbe, en 331, pour répondre au désir de Constantin (2) ; on le croit, en général, du Ve siècle ; il a été publié en fac-similé par Kirsopp Lake en 1911.

L'*Alexandrinus* (A) (3), provenant de la bibliothèque du patriarcat d'Alexandrie et donné, en 1628, par Cyrille Laskaris au roi d'Angleterre Charles Ier, conservé aujourd'hui au *British Museum* ; contient, outre le Nouveau Testament, les *Épîtres de Clément*, auxquelles s'ajoutaient encore primitivement les *Psaumes de Salomon* ; il est du Ve siècle, et a été reproduit en fac-similé par Thompson (1879) ; par Kenyon (1909).

Le *Vaticanus* (B) (4), dont on connaît la présence à la Bibliothèque Vaticane depuis 1475 ; il contient les *Évangiles*, les *Actes*, les *Épîtres catholiques*, les *Épîtres de Paul*

(1) Le sigle représente la lettre hébraïque initiale du nom Sinaï.

(2) *Vita Constantini*, IV, 36.

(3) Les manuscrits du N. T. ont été désignés par des sigles divers ; d'où d'assez grandes difficultés pour se reconnaître dans les éditions. En ces dernières années, on a plusieurs fois essayé d'instituer des systèmes de classification rationnels et facilement saisissables. C. R. Gregory et Von Soden y ont principalement travaillé. Dans l'édition de Von Soden, les manuscrits sont d'abord désignés par la lettre δ s'ils contiennent tout le N. T. (δ, abréviation de διαθήκη) ; par ε. s'ils ne contiennent que les Évangiles ; par α s'ils contiennent seulement les Épîtres et l'Apocalypse ; ces lettres sont accompagnées, dans chaque série, de 3 ou 4 chiffres dont le premier (au cas de 3) ou les deux premiers (au cas de 4) indiquent le siècle d'où date le manuscrit à commencer par le Xe ; le système a donc l'inconvénient de ne pas indiquer les siècles antérieurs ; il en a quelques autres, qu'il est très difficile d'éviter. Quand on s'en tient, comme nous le faisons ici, à l'indication des manuscrits principaux, il convient de donner les sigles anciens et traditionnels.

jusqu'au verset 14 du chapitre IX de l'*Épître aux Hébreux* ; la fin de cette *Épître* et l'*Apocalypse* ont été ajoutées au XVe siècle d'après un manuscrit appartenant au cardinal Bessarion. Le *Vaticanus* est du IVe siècle ; il en existe plusieurs reproductions, dont la meilleure a été publiée, sous le pape Pie X, dans les *Codices e Vaticanis selecti*, t. IV, 1904.

Le palimpseste d'Éphrem (*Codex Ephræmi rescriptus*, C.), que possède la Bibiliothèque Nationale, est un manuscrit du Ve siècle, qui, au XIIe, a servi à la transcription de 38 traités de saint Éphrem.

Ces quatre manuscrits sont les plus importants parmi les manuscrits en majuscule. Il est cependant intéressant de mentionner encore, à côté d'eux, le manuscrit de Cambridge (*Codex Bezæ Cantabrigiensis*, D.), qui, en 1562, devint la possession de Théodore de Bèze, et fut donné par lui, en 1581, à l'Université de Cambridge. On verra tout à l'heure ce qui le caractérise. Il en a été publié un fac-similé par l'imprimerie de l'Université de Cambridge, en 1899.

Mais, bien entendu, cette liste est loin d'épuiser le nombre des manuscrits en majuscule qui gardent un réel intérêt, et, l'ancienneté n'étant pas en soi une raison décisive de recommander un texte de préférence à un autre, tel manuscrit en minuscule, dérivé en dernière analyse d'un bon archétype, peut apporter à l'établissement du texte une contribution plus intéressante que beaucoup d'autres manuscrits en majuscule.

La critique a entrepris, pour le Nouveau Testament comme pour tous les autres textes dont elle s'occupe, de trouver les rapports mutuels de tous ces manuscrits et de les classer en familles, dont les représentants dérivent d'une même provenance. La première classification précise a été tentée par Bengel, qui crut pouvoir distinguer une tradition alexandrine et une tradition latine, toutes deux anciennes, auxquelles il opposait celle des manuscrits grecs plus récents. Nous connaissons l'exis-

tence de certaines recensions de l'Ancien Testament effectuées en Orient par de savants exégètes. Le passage suivant de saint Jérôme (1) résume nos connaissances à ce sujet : « Alexandrie et l'Égypte louent comme auteur de leurs *Septante* Hésychius ; de Constantinople à Antioche on admet les exemplaires du martyr Lucien ; les provinces mitoyennes lisent les manuscrits palestiniens élaborés par le soin d'Origène et vulgarisés par Eusèbe et Pamphile ; le monde entier voit le conflit de cette triple variété. » Un autre texte du même Père (2) nous permet d'affirmer que Lucien et Hésychius, tout au moins, avaient assumé la même charge d'éditeurs pour le Nouveau Testament. En partant de cette donnée, on a essayé de retrouver les représentants des trois éditions d'Alexandrie, d'Antioche-Constantinople, de Césarée, et on croit pouvoir reconnaître que la tendance qui caractérisait celle d'Hésychius était la recherche de la *brièveté*, celle qui distinguait Pamphile, la recherche de la *correction*, celle qui était le propre de Lucien, une sorte d'*éclectisme*. Le dernier qui ait entrepris ce grand travail de classification, von Soden, constitue trois groupes : K, representant le texte commun, celui d'Antioche adopté finalement à Constantinople et, par là, devenu le texte normal dans l'empire byzantin ; H, le texte alexandrin provenant de la recension d'Hesychius ; I, le texte palestinien ; dans chaque classe, il cherche à établir un grand nombre de subdivisions. Il essaie de retrouver le texte primitif par la comparaison de K, H, I. Mais, s'il a eu le mérite de faire porter son travail sur un nombre beaucoup plus considérable de manuscrits que ses prédécesseurs et de mieux étudier les familles les plus récentes, sa classification prête à des objections assez graves, et le texte que donnent ses éditions présente, au total, moins

(1) Préface de la traduction de la *Chronique*.

(2) Dédicace au pape Damase de la traduction des Évangiles. On ne sait si l'Hé ychius d'Alexandrie est le même que celui dont parle Eusèbe. Pamphile et Lucien sont bien connus.

de garanties que celui des éditions Westcott-Hort et Nestle (1).

Le manuscrit de Cambridge (D, *Codex Bezæ*) pose un problème particulier, qui a été fort discuté en ces dernières années, à la suite surtout des travaux de Blass. Ce manuscrit donne le texte grec du Nouveau Testament sur la page de gauche, et la version latine sur celle de droite. Les exemplaires des recensions dont nous avons précédemment parlé ne diffèrent en somme entre eux que par des détails secondaires. Le manuscrit de Bèze contient des variantes et certaines additions plus caractéristiques, qu'on a diversement interprétées. L'existence et la nature d'une recension *occidentale*, la relation de cette recension avec la version syriaque ont fourni matière à beaucoup de discussions. Blass avait examiné le texte de D principalement dans les deux écrits de Luc ; il avait voulu lui attribuer une valeur originale et avait émis l'hypothèse que, de l'*Évangile* comme des *Actes*, il y avait eu deux rédactions, toutes deux provenant de Luc lui-même ; la rédaction la plus ancienne était, selon lui, pour les *Actes*, le texte occidental (D) ; pour l'*Évangile*, au contraire, ce texte aurait représenté, par rapport au texte oriental, la seconde rédaction. On s'accorde de plus en plus aujourd'hui à refuser aux variantes et aux additions du manuscrit D un caractère original, et à reconnaître qu'il n'y a pas d'homogénéité dans la tradition dite, d'ailleurs très improprement, *occidentale*.

(1) On peut lui reprocher, entre autres choses, le rôle prépondérant qu'il fait jouer au *Diatessaron* de Tatien. Sa méthode même, qui est de retrouver un texte *primitif* par la confrontation de K H I, est-elle légitime ? Ce texte primitif a-t-il existé ? N'est-il pas plus vraisemblable qu'il y a eu, au Ier et au IIe siècles, une extrême variété dans les exemplaires individuels d'abord, puis entre les textes mêmes qui ont fini par s'assurer la prédominance dans les Eglises locales ? On est allé de la variété à l'unification, et comme nous n'avons aucune chance de remonter aux *originaux*, c'est une chimère que d'essayer de retourner de la variété à une unité qui, en dehors des manuscrits originaux, n'a jamais existé.

CHAPITRE II

HISTOIRE SOMMAIRE DE LA FORMATION DU CANON

Bibliographie sommaire. — E. Reuss : *Histoire du canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne*, 1863. — Zahn : *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1888 et suiv. ; *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* — Harnack : *Das Neue Testament um das Jahr* 200, 1889. — Loisy : *Histoire du Canon du Nouveau-Testament*, 1891. — Jacquier, *le Nouveau Testament et l'Église chrétienne*, tome I, 1911. — Preuschen : *Analecta* ; *Kleinere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, 1893. — Les principales introductions au Nouveau Testament contiennent un chapitre consacré à la formation du canon.

Il n'est pas nécessaire, ni même opportun, dans une histoire *littéraire*, de discuter à fond tous les problèmes délicats auxquels donne lieu l'histoire de la formation du *Canon des Saintes Écritures*, ni surtout l'idée même d'une collection d'écrits *canoniques*. Mais la réunion, dans une collection de ce genre, des principaux ouvrages que nous venons d'étudier, a eu, tant pour leur mode de transmission que pour l'influence exercée par eux sur la littérature postérieure, des conséquences qui nous obligent à exposer brièvement sous l'action de quelles causes et dans quelles conditions cette collection s'est formée et a été, un jour, définitivement close.

Les chrétiens ont eu, dès l'origine, un livre sacré, l'*Ancien Testament*, qu'ils ont emprunté aux Juifs, tout en l'interprétant dans un autre esprit. Ce livre contenait d'abord leurs titres, et reliait la révélation chrétienne à la révélation primitive ; il assurait sa justification à la

mission de Jésus par les prophéties expliquées comme le concernant, et la mettait à sa place dans l'histoire ; de plus, il contenait, à côté d'une législation et d'un ritualisme qui ne répondaient plus à l'esprit des générations nouvelles, d'admirables leçons de morale, et, sous toutes sortes de formes, il enseignait à la piété sa voie, il exprimait et éveillait, avec une intensité incomparable, le sentiment religieux. Des parties de ce livre étaient lues, chaque sabbat, à la synagogue, et, en son ensemble, on le tenait pour revêtu d'un caractère sacré, parce qu'il contenait la *parole* divine. Sans doute, il devait causer plus tard à l'Église bien des difficultés d'interprétation, et de bonne heure l'opposition entre la foi nouvelle et la conception antérieure de la religion fut assez vivement sentie pour que la plupart des Écoles gnostiques aient ou sacrifié, au moins partiellement, l'Ancien Testament, ou usé, pour l'adapter à leurs besoins, de toutes sortes d'artifices exégétiques ; Marcion, le plus radical de tous, l'a rejeté absolument. Mais les raisons que nous avons indiquées d'abord l'emportèrent constamment, par une sorte de nécessité intérieure, au sein de l'Église catholique.

Pendant les premières années qui suivirent la mort de Jésus, alors que les chrétiens s'attendaient à voir arriver la fin des temps dans un avenir plus ou moins prochain, incertain sans doute, mais qu'aucun d'entre eux n'aurait cru devoir être retardé encore de plusieurs siècles, bien qu'à notre sentiment il soit très téméraire de soutenir que cette croyance les ait empêchés de mettre par écrit les paroles du Seigneur et même ce que la tradition connaissait de l'histoire de sa vie (1), les premiers écrits

(1) On dit : un chrétien qui attendait la *parousie* pour demain n'avait aucune raison de conserver écrites les paroles du Sauveur. Je réponds que d'abord, à aucun moment, on ne s'est cru certain que la parousie serait pour demain ; on l'a crue seulement prochaine. Je dis encore : parmi ces fidèles à qui Paul disait : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, combien ne doit-il pas y en avoir

chrétiens n'ont pu être, pendant assez longtemps, possédés que partiellement par la plupart des Églises, et peu de particuliers ont pu avoir entre leurs mains un Évangile complet. Saint Paul a recommandé parfois à telles églises de se communiquer les lettres qu'il leur adressait. L'auteur de l'*Apocalypse* s'adresse à sept églises d'Asie à la fois, et donne son livre comme révélé. Toutes les Églises de Paul, à la fin du Ier siècle, ne possédaient peut-être pas ses *Épîtres* au complet ; la plupart avaient dû cependant faire tout leur possible pour se les procurer. L'*Apocalypse* a été connue très vite hors d'Asie, mais n'a pas reçu partout le même accueil. De toutes façons, tant que la période d'activité créatrice a duré, on ne pouvait même pas avoir la pensée de faire des meilleurs écrits chrétiens une collection choisie, limitée. Tant que l'esprit de prophétie a été assez communément répandu, tant que les charismes ont été aussi vivants que nous les voyons être dans les Églises de Paul, tant que chaque chrétien a pu espérer qu'il serait, lui aussi, un jour visité par l'Esprit, on n'a pas pu avoir pour le *livre*, quel qu'il fût, la vénération qui lui a plus tard été accordée.

Mais parmi ces livres, il en était certains au moins — les *Évangiles* — qui relataient les paroles du Christ. Un original comme Papias pouvait encore, au IIe siècle, déclarer, dans une formule bizarre, quoique intelligible. qu'il préférait au livre *la parole qui vit et demeure*. Combien de chrétiens, dès la fin du Ier siècle, ont été moins favorisés que Papias et se sont trouvés incapables d'entendre la parole d'un témoin direct, ou même d'un témoin au second degré ! Finalement, et assez vite, la voix des témoins s'éteint, et c'est le livre qui demeure. Le livre qui contient la parole du Christ devait devenir, nécessairement, sacré comme cette parole. Déjà, dans le récit

eu qui ont souhaité que, le jour où le Seigneur viendrait les surprendre, il les trouvât *porteurs* d'un feuillet contenant quelques-unes de ses paroles ou en possédant chez eux un recueil plus complet ?

que Paul (*I Cor.*, xi, 23) a fait de l'institution de la Cène, quoiqu'il prétende tenir les paroles de l'institution du Christ lui-même, et qu'en fait il les tienne, non de la lecture de l'*Évangile*, mais de la *bouche* des Apôtres, qu'il a vus après sa conversion, à Jérusalem, on sent dans l'emploi de la formule : J'ai *reçu* du Seigneur ce que je vous ai *transmis* à vous-mêmes, etc. », tout ce respect pieux pour le *texte* sacré qui produira un *Nouveau Testament* à côté de l'*Ancien*. Non seulement les *paroles* du Christ étaient sacrées ; mais, comme l'apologétique chrétienne, qu'elle s'adressât aux Juifs ou aux païens, avait pour premier et principal argument la réalisation des prophéties en la personne de Jésus, il était fatal qu'aussitôt la génération des témoins directs disparue, les livres qui deviendraient les seuls garants des événements où l'on croyait constater cette réalisation devinssent aussi sacrés que ceux où l'on trouvait ces prophéties ellesmêmes. Il n'est pas utile, dans une histoire littéraire, de suivre pas à pas le progrès grâce auquel la vénération accordée à l'Ancien Testament par les premiers chrétiens, juifs ou teintés de judaïsme, s'est étendue aux paroles du Seigneur ; puis de ces paroles à l'ensemble des livres qui les contenaient, comme aussi aux écrits des Apôtres, en sorte que les premières Églises ont fondé d'abord l'autorité de leur foi sur l'Ancien Testament et le Seigneur ; bientôt après sur l'Ancien Testament, le Seigneur et les Apôtres. On cherchera dans les *Histoires du dogme* par quels degrés on en est arrivé à citer *Évangiles*, *Apocalypse*, *Épîtres*, en faisant précéder la citation de la même formule (γέγραπται) qui était usitée pour introduire les textes empruntés à l'Ancien Testament ; comment on en est arrivé à nommer les écrits chrétiens, ainsi que le fait la *IIe Épître de Clément* (4) (1) à propos de Mathieu (ix, 13), ἑτέρα γραφή, *une seconde Écriture*. Il nous suffit de marquer, en appelant en témoignage les

(1) C'est le premier texte où apparaisse formellement ce terme.

principaux écrivains des IIe et du IIIe siècles, les étapes principales de ce développement.

Le premier de ces témoignages qui soit vraiment significatif, c'est celui de Justin, et il a le double intérêt de valoir pour l'Orient, d'où Justin est originaire, comme pour Rome où il a enseigné et où il est mort. Il a composé sa première *Apologie* vers 150 ; il y décrit, avec une précision fort utile pour nous, l'office que les chrétiens célèbrent le dimanche. Il nous apprend qu'on y lit « les Mémoires des Apôtres ou les écrits des Prophètes » (1). Le terme *Mémoires des Apôtres* est une expression créée par Justin, qui veut assimiler les *Évangiles*, pour se mieux faire comprendre des lecteurs grecs ou romains, aux *Mémorables* de Xénophon ; elle n'en désigne pas moins très certainement des Évangiles. Lesquels ? Ici commencent les difficultés. On peut cependant affirmer que Justin a connu l'*Évangile de Mathieu* ; il est probable qu'il s'est servi de Luc et de Marc, puisque dans le *Dialogue* il parle, à propos de ces écrits, non seulement des *Apôtres*, mais de leurs disciples (2). Il est vrai que les citations de Justin ne concordent que rarement avec la lettre de nos textes, soit qu'il cite parfois de mémoire, soit qu'il veuille accommoder les textes à certaines exigences qu'il suppose chez ses lecteurs profanes, soit qu'il les combine en se servant de quelque *harmonie* des trois synoptiques antérieure au *Diatessaron* de Tatien. Il est possible aussi que Justin, outre les trois synoptiques, emploie un autre évangile, qui n'a pas été reçu dans le canon (on a pensé à l'*Évangile* de Pierre) (3). Il n'appelle pas formellement les *Mémoires des Apôtres* Γραφαί, comme l'Ancien Testa-

(1) *Apologie*, I, 66.

(2) *Dial.* CIII, 8. Bien entendu, nous ignorons si le texte de Mathieu, de Marc et de Luc, tel que le lisait Justin, présentait ou non des différences avec celui que nous lisons actuellement.

(3) Les tentatives pour identifier les Évangiles employés par Justin ont donné lieu à un grand nombre de travaux, dont on trouvera la liste dans les ouvrages généraux sur l'histoire du Canon.

ment ; mais en nous disant qu'on les lisait à la synaxe aussi bien que des extraits de l'Ancien Testament, il nous révèle le crédit dont ils jouissaient (1) ; s'il ne se sert pas pour eux de ce mot, γραφαί, il parle cependant, à propos de l'*Apocalypse*, de *nos écrits* (ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων) ; et il cite des paroles de Jésus avec la formule γέγραπται (2). Outre les *Évangiles synoptiques* et l'*Apocalypse*, il n'est pas douteux qu'il ne connût aussi le *Quatrième Évangile*, qu'il ne cite pas, mais dont sa théorie du Verbe suppose l'influence. Il connaissait même plusieurs épîtres de Paul, notamment l'*Épître aux Romains* et l'*Épître aux Hébreux* ; et probablement aussi les *Actes*, sans qu'on puisse dire, du reste, s'il attribuait à cette seconde catégorie d'écrits non pas seulement de l'autorité — ce qui ne fait pas doute — mais un caractère révélé.

Parmi les autres *Apologistes*, Athénagore et Théophile confirment, en le précisant parfois, ce que Justin nous a appris. Tatien, le disciple de Justin, mais disciple qui fut toujours indépendant et aboutit à l'hérésie, a entrepris, dans son *Diatessaron*, d'établir une concordance entre les quatre Évangiles. Bien que cet ouvrage ait surtout eu cours parmi les Églises syriennes, il n'est pas démontré qu'il n'ait pas été composé d'abord en grec ; en tout cas, l'idée de retravailler librement le texte des quatre Évangélistes pour le fondre en un texte unique paraît avoir été acceptée sans protestation dans des milieux authentiquement chrétiens, et il apparaît ainsi clairement combien on était encore éloigné du sentiment qui a prévalu plus tard.

Peu de temps après que Justin avait écrit sa 1re *Apologie*, vers 155, Marcion, venu à Rome de Sinope, s'est détaché de l'Église catholique, après avoir fait d'abord tous ses efforts pour être accepté par elle, et a fondé une église indépendante, qui a duré jusqu'au commen-

(1) *Apologie*, I, LXVII.
(2) *Dialogue*, C, 1, et *alias*.

cement du ve siècle, qui a fait preuve d'une grande vitalité aux IIe et au IIIe, qui a eu ses martyrs, et qui, par son organisation plus solide, a été pendant ce temps, pour l'Église catholique, une concurrente plus redoutable que les communautés gnostiques, Écoles plutôt qu'Églises. Marcion (1), inspiré probablement par son antipathie contre l'Ancien Testament et un ascétisme radical, qui allait jusqu'à la condamnation du monde et de la matière, était un esprit absolu, sans nuances, qui, pour ne rien sacrifier de ses deux idées directrices, s'est vu contraint de prêcher un Dieu nouveau, le Dieu *étranger*, distinct du Créateur, lequel est aussi l'inspirateur de l'Ancien Testament, et à rejeter entièrement la Bible juive avec son Dieu. En conséquence, il n'aurait plus eu d'*Écritures*, s'il n'avait pas remplacé par un nouveau recueil celui qu'il venait de proscrire. Mais, d'autre part, il lui était impossible d'accepter en leur intégralité les écrits apostoliques ou post-apostoliques qui commençaient à faire loi dans les Églises catholiques, et qui leur présentaient Jésus comme le Messie prédit par l'Ancien Testament. De là son entreprise puérile de réduire les Évangiles au seul *Évangile de Luc*, soigneusement expurgé, en joignant à cet Évangile, non moins témérairement mutilées, les sept Épîtres principales de Paul, auquel Marcion a voulu se rattacher, mais en exagérant et en simplifiant sa doctrine si radicalement que Paul n'eût pas hésité une seconde à renier un tel continuateur. On ne peut nier que Marcion, en fondant ainsi sa doctrine et son Église uniquement sur un Nouveau Testament, même arbitrairement retréci, n'ait exercé, par contrecoup, une action sur l'Église catholique, et contribué à fortifier, à accélérer le mouvement qui portait celle-ci à canoniser les Évangiles et les Épîtres, et à en former un recueil strictement limité. Mais c'est avoir appris trop

(1) Cf. Harnack, *Marcion* et *Neue Studien über Marcion* (T. U., 3e série, XIV).

bien à l'école de Marcion l'art des exagérations systématiques, que de proclamer ou d'insinuer, comme on l'a fait, que Marcion a été *le véritable créateur du Nouveau Testament.* L'entreprise même de Marcion ne serait pas intelligible, s'il n'avait existé avant lui des écrits entourés déjà d'une vénération assez grande pour que la canonisation en fût assurée ; Marcion a, tout au plus, hâté la date de cette canonisation définitive.

Quoiqu'il en soit, au commencement du IIIe siècle, et sans doute déjà dans le dernier quart du second, l'idée même d'un Nouveau Testament est tout à fait précisée, et la liste des écrits qui le composent est déterminée définitivement pour une bonne part ; il reste, à la périphérie, du flottement : un certain nombre d'écrits qui cherchent à pénétrer dans le recueil, d'autres que l'on tend à en exclure. Telle est l'impression que nous laissent, dans des régions très différentes de l'empire, Irénée, l'évêque de Lyon, originaire du reste d'Asie Mineure et dont la formation s'est faite en Asie, Tertullien en Afrique, Clément à Alexandrie. Irénée nous montre le plus clairement du monde comment l'Église a passé par-dessus les difficultés que créait la multiplicité des Évangiles ; elle en a adopté quatre, exclusivement, et ces quatre, malgré leurs variantes indéniables, ne font qu'un ; il devait y en avoir quatre, et il ne pouvait y en avoir plus de quatre, puisqu'il y a quatre points cardinaux, et « l'Évangile tétramorphe trouve donc son unité dans l'esprit unique qui l'inspire. » Tertullien, dans sa polémique contre les hérétiques, notamment dans son important traité *Contre Marcion*, a considéré, avec son esprit de juriste, le Nouveau Testament, « l'instrument évangélique, ou apostolique », ainsi qu'il aime à l'appeler, comme la charte de l'Église « qui y puise sa foi » ; il en a cité tous les livres, sauf la *IIe Épître* de Pierre, celle de Jacques, la *IIe* et la *IIIe* de Jean (1) ; il attribue l'*Épître aux Hébreux* à

(1) Ces deux dernières pourraient, vu leur brièveté et leur peu d'in-

Barnabé ; dans sa période montaniste, il a rejeté avec énergie le *Pasteur* d'Hermas qu'il tendait antérieurement à admettre (1). Clément d'Alexandrie cite aussi abondamment tous les écrits du Nouveau Testament, sauf la *IIe Épître* de Pierre, celle de Jacques, la *IIe* et la *IIIe* de Jean. Esprit extrêmement curieux, large, libéral, il a tendance à ouvrir la porte à un assez grand nombre d'écrits extra-canoniques : *Cérygme* de Pierre, *Apocalypse* de Pierre, *Didaché*, même *Évangile des Égyptiens*, etc. Il n'est pas dit qu'il mît ces écrits sur le même rang que les quatre *Évangiles* ou les *Épîtres* de Paul ; mais il regardait certainement comme inspirés les *Épîtres* de Barnabé et de Clément Romain, la *Didaché*, le *Pasteur* d'Hermas.

De plus, nous avons dès lors des listes plus ou moins officielles des écrits considérés comme canoniques. La plus ancienne est le *fragment* fameux que Muratori publia, en 1740, dans le tome III des ses *Antiquitates Italicæ medii ævi*, et qui provenait de la Bibliothèque ambrosienne de Milan. Il est difficile d'en établir sûrement l'origine et la date, le caractère également. Mais personne ne le croit plus récent que le commencement du IIIe siècle, et ce qui s'y trouve dit du *Pasteur* d'Hermas impose, à mon sens, une date plus ancienne (2) ; le même passage suggère — sans l'imposer — une origine romaine ; quant au caractère de cet écrit, le nom de *Canon*, sous lequel

térêt général, avoir été négligées, même si T. les connaissait et les acceptait ; l'omission de la *IIe Petri* et celle de l'*Ép. de Jacques* sont plus significatives.

(1) Cf. *de Oratione*, 16, et *de Pudicitia*, 20.

(2) L'auteur dit que le *Pasteur* était écrit par Hermas, père du pape Pie, alors que Pie occupait le siège pontifical et ajoute : *nuperrime, temporibus nostris* (*très récemment, de notre temps*). Voir le texte du fragment dans PREUSCHEN (*l. c.*) ; l'étude la plus récente est celle de HARNACK, *Ueber den Verfasser und den litterarischen Charakter des muratorischen Fragments* (*Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1925) ; cf. le compte-rendu du P. LAGRANGE, *Revue biblique*, 1er janvier 1926.

on le désigne souvent, est sans doute trop précis. A-t-il été rédigé primitivement en grec ? Il est vrai que le grec a été pendant un siècle et demi au moins la langue officielle de l'Église romaine ; mais nous ne sommes pas sûrs que le fragment soit romain ; le style n'interdit pas de croire qu'il soit traduit, mais n'y oblige peut-être pas non plus.

C'est une liste des écrits acceptés par l'Église, liste accompagnée de quelques remarques ; elle commençait par les Évangiles ; le début manque, et l'on ne peut faire que des conjectures sur le sens de la première ligne ; suivent les morceaux sur *Luc*, médecin, compagnon de Paul, et qui n'a pas vu le Seigneur vivant ; — sur *Jean*, qui écrivit son Évangile à la demande de ses *condisciples* et de ses *évêques*, avec une digression sur l'unité d'inspiration des quatre Évangiles ; — sur les *Actes des Apôtres*, avec une remarque sur ce que Luc a vu, et ce qu'il n'a pu voir (la passion de Pierre, et le départ de Paul pour l'Espagne) ; — sur les *Épîtres de Paul*, d'abord les Épîtres aux Églises, puis celles qui sont adressées à des particuliers (*Philémon*, *Tite*, les deux à *Timothée*) ; vient ensuite la mention d'une *Épître aux Laodicéens*, et d'une *Épître aux Alexandrins*, rejetées comme *marcionites* (1) ; — il est dit ensuite qu'il y a une *Épître de Jude*, deux de Jean, et, que la *Sagesse* a été écrite par les *amis de Salomon*, en son honneur (2) ; puis vient un passage très discuté, qui semble bien signifier — à moins qu'on n'admette qu'une lacune assez grave l'a défiguré — que l'*Église* dont émane le fragment reçoit seulement deux *Apocalypses*, celles de Jean et de Pierre, et que la seconde est condamnée par certains chrétiens (3) ; puis le mor-

(1) Ces lignes sont d'interprétation difficile ; nous ne connaissons qu'une *Épître aux Laodicéens* de date tardive et qui n'a rien de marcionite ; nous ignorons ce que peut être l'*Épître aux Alexandrins.*

(2) Passage également d'interprétation difficile.

(3) Je ne crois pas, pour ma part, à une lacune ; l'admission de l'*Apocalypse de Pierre* se concilie avec une origine *romaine.*

ceau sur le *Pasteur d'Hermas*, écrit tout récemment, par le frère du pape Pie, sous le pontificat de ce dernier ; l'auteur admet que c'est un bon livre, qu'on peut lire, mais il ne le classe ni parmi les *Prophètes* ni parmi les *Apôtres* ; il rejette ensuite divers écrits gnostiques (1). Au total, donc, une liste qui est incomplète, au point de vue du canon définitif, en ce qui concerne les *Êpîtres* ; qui admet deux *Apocalypses*, au lieu d'une, et qui nous est témoin que le *Pasteur* a été assez près d'obtenir l'approbation officielle, mais ne l'a pas obtenue.

Ainsi donc, dès la fin du IIe siècle, le destin du *Canon* est à peu près fixé. Il importe beaucoup à l'histoire ecclésiastique de suivre les dernières étapes de sa formation ; l'intérêt est moindre pour l'histoire littéraire. Quelques indications nous suffisent ; nous venons d'abandonner le début de cette histoire au moment où en ce qui concerne les quatre *Évangiles*, les *Actes*, les *Épîtres de Paul*, tout le monde, dans les églises chrétiennes était tombé d'accord. La *Ire Épître de Pierre*, la *Ire Épître de Jean* ne soulevèrent non plus aucune objection. L'*Épître aux Hébreux*, sur l'origine de laquelle il a été toujours émis en Orient certaines réserves, ne semble avoir fait son chemin qu'assez tardivement en Occident, après Tertullien. Mais son admission au Canon, dans les deux parties de l'empire, a triomphé. L'*Épître de saint Jacques* a aussi tiré d'abord son autorité de l'estime où on l'a tenue en Orient ; la *IIe Épître de Pierre* n'a pas été sans rencontrer des résistances même en Orient, où l'Église d'Antioche ne l'a jamais reçue ; l'Église d'Antioche a aussi rejeté l'*Épître de Jude*, à cause de la citation qu'elle contient d'un écrit apocryphe. L'*Apocalypse*, qui avait été reçue de tout le monde à l'origine, a été fort exposée, lorsque s'est produit le mouvement violent de réaction qu'a suscité la vogue passagère du Montanisme et du Millénarisme.

(1) Passage où le rétablissement du texte et l'interprétation sont encore délicats.

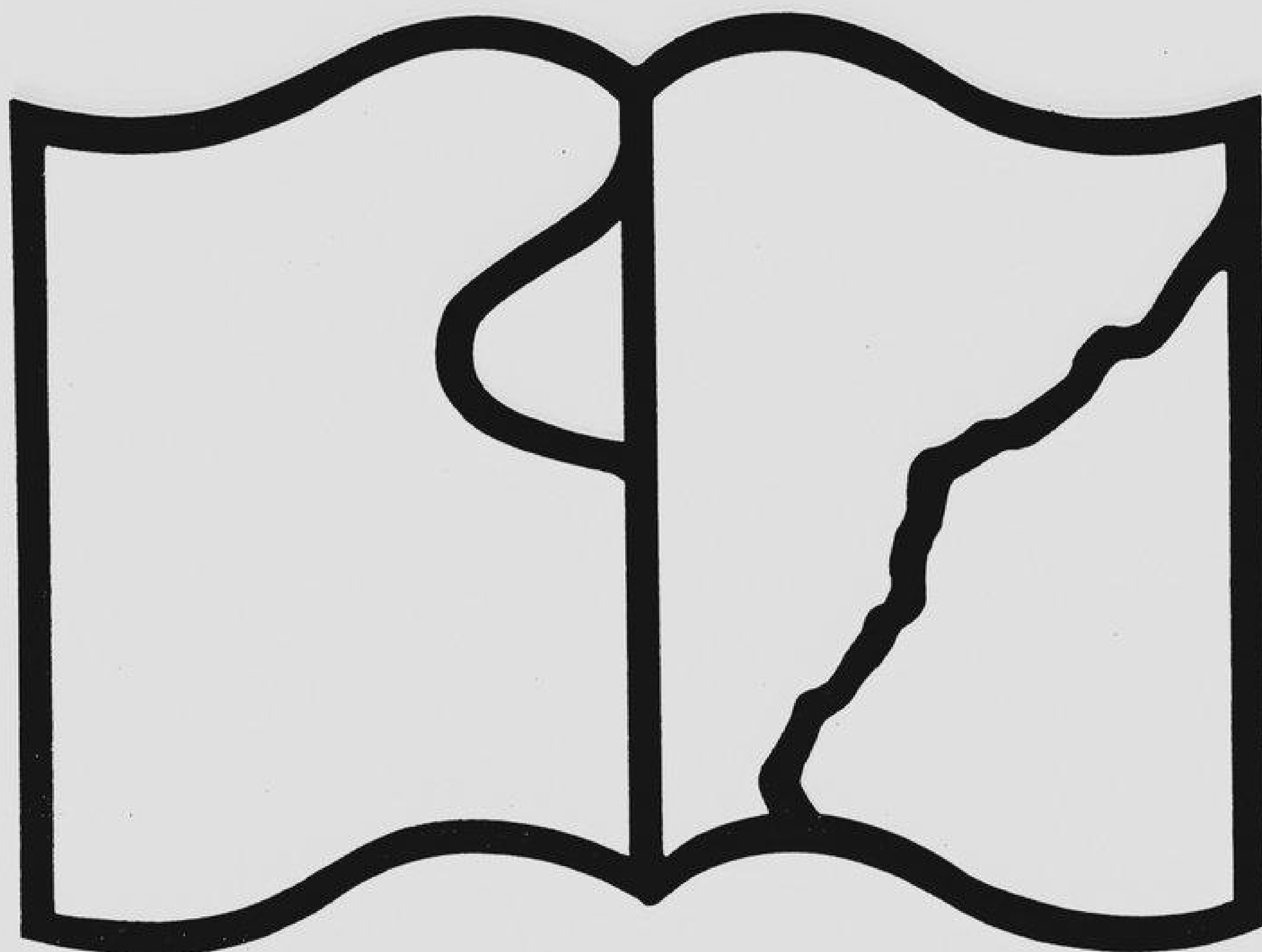
Un certain nombre d'écrits qui ont été cités parfois, à une époque ancienne, comme *Écritures*, ont continué à jouir d'une grande autorité, mais ont été finalement laissés hors du Canon ; ce sont l'*Épître de Clément Romain*, la *Doctrine des Douze Apôtres*, l'*Épître de Barnabé*, le *Pasteur d'Hermas*. Ainsi s'est formé peu à peu. sans intervention officielle, par une entente qui finit par s'établir entre les Églises principales, le Canon du Nouveau-Testament. Quelques différences subsistèrent entre les Églises orientales et occidentales. L'Occident fut de meilleure heure plus rigide et le resta toujours. Mais sur les points essentiels l'accord avait été fait.

TABLE DES MATIÈRES

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie R. Bussière — 4-1928

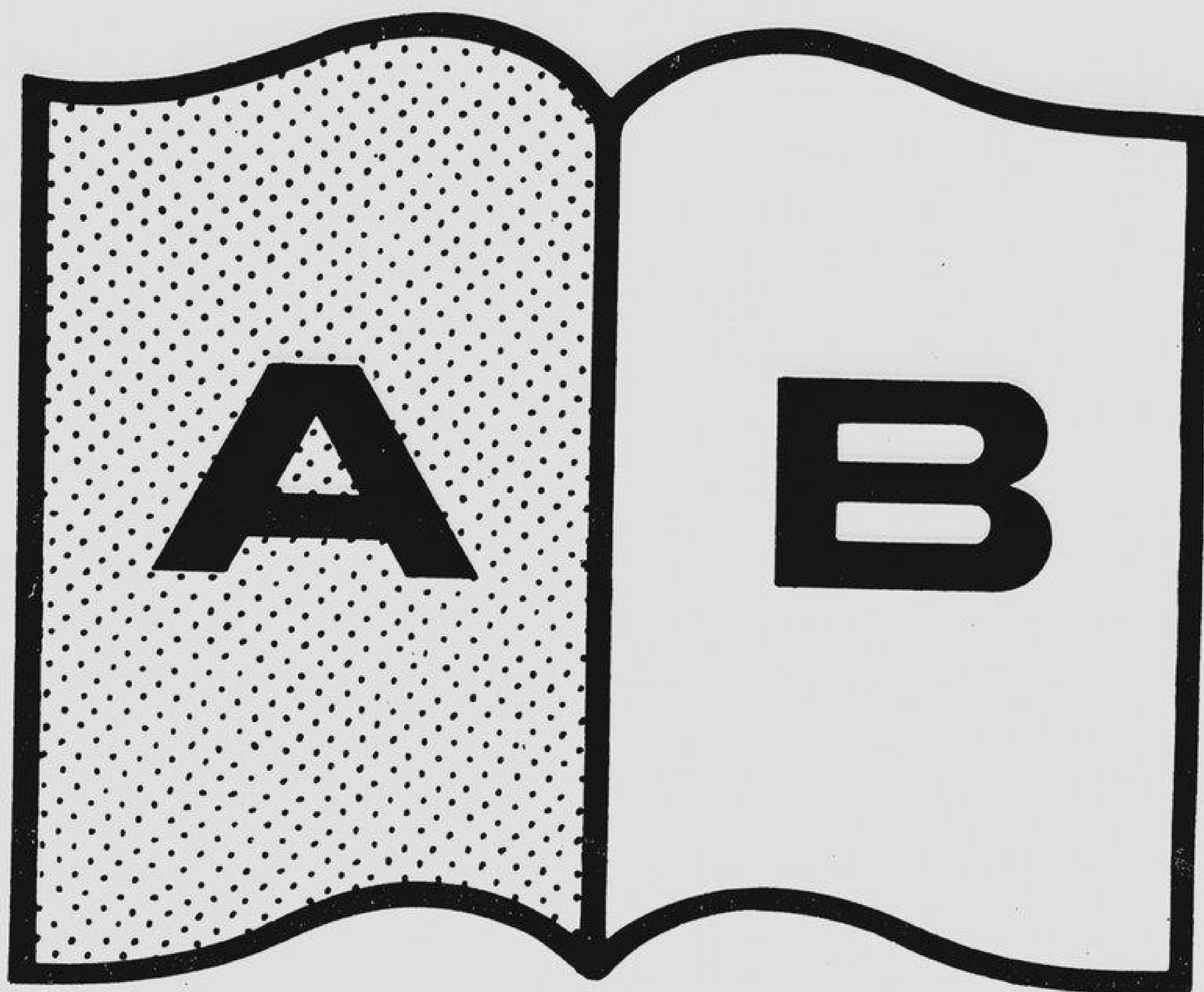






Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11



Contraste insuffisant

NF Z 43-120-14